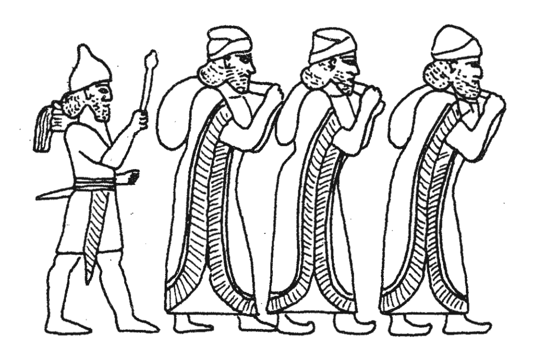
Orbis Biblicus et Orientalis 186

Kein Land für sich allein

Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina und Ebirnâri für Manfred Weippert zum 65. Geburtstag

herausgegeben von
Ulrich Hübner und Ernst Axel Knauf



Universitätsverlag Freiburg Schweiz
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.ddb.de abrufbar.

Veröffentlicht mit Unterstützung der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften und des Hochschulrates Freiburg Schweiz

Die Druckvorlagen wurden von den Reihenherausgebern als reprofertige Dokumente zur Verfügung gestellt.

Herstellung: Paulusdruckerei Freiburg Schweiz
ISBN 3-7278-1402-0 (Universitätsverlag)
ISBN 3-525-53043-9 (Vandenhoeck & Ruprecht)
ISSN 1015-1850 (Orb. biblicus orient.)

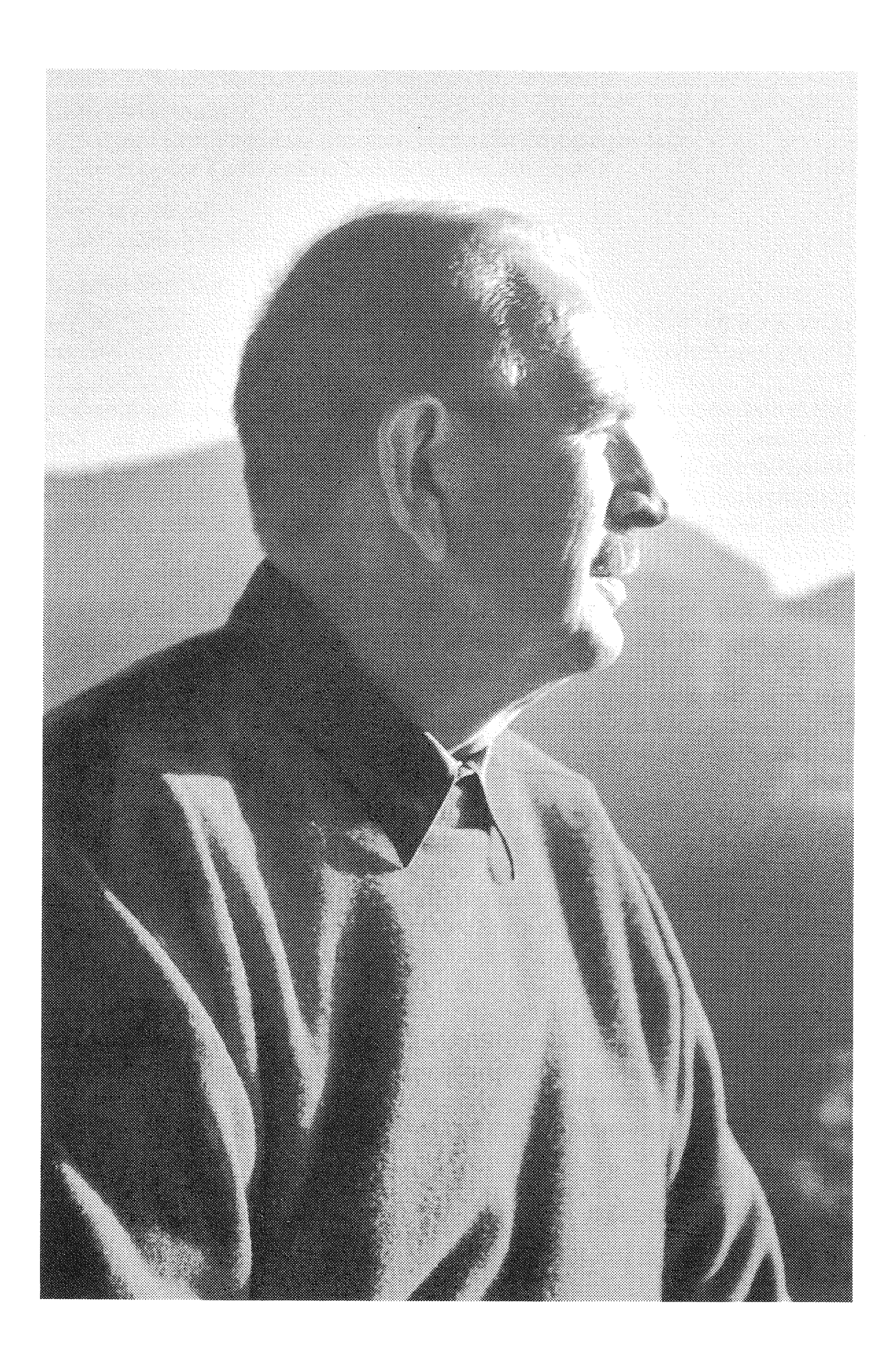
INHALT

Vorwort

«Kein Land für sich allein» – dieser Erkenntnis, die in der Betrachtung der Geschichte Israel/Palästinas noch keineswegs Allgemeingut geworden ist, hat Manfred Weippert in seiner wissenschaftlichen Arbeit Bahn gebrochen. Was für das Land gilt, trifft in noch höherem Maße für seine Bewohnerinnen und Bewohner, ihre Sprachen, Literaturen, materiellen Artefakte, Religionen, Sitten und Gebräuche zu. Kein Mensch ist eine Insel, noch weniger ein Land, eine ethnische Gruppe oder eine Religionsgemeinschaft. Was wären wir, flössen uns nicht in jedem Augenblick des individuellen wie kollektiven Lebens aus Geschichte und Mitwelt Kräfte zu, die uns formen, tragen und relativieren, und was wären wir für unsere Mit- und Nachwelt, würden wir das Empfangene nicht in jedem Augenblick unserer kollektiven wie individuellen Existenz um- und weiterformen. Man kann jedes Neue nur auf dem Hintergrund des Alten erkennen. Man kann jedes Fremde erst erkennen, wenn man es mit dem Eigenen vergleicht. Und man kann das Eigene erst dann verstehen, wenn man es in Beziehung zum Anderen setzt. Man tut der Bibel keinen Gefallen, wenn man ihr theologische Innovationen zuschreibt, auf die Asarhaddons Priester und Gelehrte das Copyright gehalten hätten, wenn es Derartiges im 7. Jh. v. Chr. gegeben hätte.

Schüler und Kollegen versuchen mit diesem Band und unter diesem Titel, den Dank abzustatten, den sie dem Lehrer schulden, und auf je ihre Weise über das Empfangene Rechenschaft abzulegen. Im Namen der Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen danken die Herausgeber Othmar Keel und Christoph Uehlinger, daß sie diesen Band in ihre Reihe aufnehmen, die wie keine andere mit ihrem Reihentitel ausdrückt, worum es uns allen geht, und für die freundliche Bereitschaft, Bilder aus dem reichen Freiburger Fundus beizusteuern. Sie danken weiter Sarah Werren, Bern, für Hilfe bei der redaktionellen Betreuung der Beiträge; Philippe Guillaume, Genf, für die Erst-erstellung der Indices. René Schurte, Fribourg, hat sich große Verdienste erworben, indem er in der Endphase der Redaktion zahlreiche Korrekturen nachtrug, die Formatierung der Beiträge vereinheitlichte, den Index überarbeitete und schließlich die endgültigen Druckvorlagen erstellte. Auch ihm sei dafür herzlich gedankt.

Bern und Kiel, im Juli 2002 U.H. & E.A.K.



Introduction

Ernst Axel Knauf

The authors – who responded to the request with much enthusiasm – were asked to treat one of the many aspects of cultural contacts and interactions between (and within) Canaan – Israel – Palestine and the rest of the «Biblical World» from the 2nd millennium through the 3rd century BCE; they were free to choose their period, their cultures, and their level of interaction from the realms of politics, economics, languages, literature, arts and religion. The topic proved too large to be treated comprehensibly in a single book. What emerged might serve as a documentation of present scholarship's focal points from the spectrum of the intercultural exchanges which finally shaped the Bible. The focus, if there is but one, gravitates toward the Akkadian, notably the Assyrian, impact on the history – and theology – of Israel / Palestine. Assyria is treated, randomly or centrally, by 14 of the 19 contributors. The Assyrian preponderance might be attributed, first, to the fact that the Neo-Assyrian royal inscription in their entirety are finally available in reliable editions; and second, to Manfred Weippert's being one of the pioneers of the «new dialogue» between «Israel» and first millennium BCE Mesopotamia, «Bible» and «Babel». But the truth of the matter should rather be seen in the Assyrian and Babylonian sources' representing the international standard ideology during most of the time when biblical literature was conceived and shaped, and in their providing the richest documentation of the social and economic structures and conjunctures; they thus furnish by their sheer vastness an unceasing number of cases for comparative studies. Was life in Assyrian Samaria, Neo-Babylonian Samaria and Yehud much different from the prospects of Sargonid central Syria (FALES)? What were the options of Jerusalemite priests and theologians after 586 BCE, whether they still stayed home or went into exile, within the conceptual framework of their world (BERLEJUNG)? What happened to the exiled Israelites, the «Ten Lost Tribes» (BECKING)? As it seems unfeasible to discuss biblical prophecy in the future without recourse to Akkadian, and notably Assyrian, prophecy and prophetic literature (NISSINEN), so the annals of Sennacherib should, at last, be regarded as the superior source in comparison with the Isaiah-legends (MASSMANN, KNAUF). It goes without saying that none is bound, or inclined to believe, just about anything from the cuneiform sources and their modern interpreters (TIMM, KNAUF). Even the vexed question of its mother's what-ever-it-was in which the kid is not to be cooked receives some light from Mesopotamian (among other) culinary writings (SASSON[1]). Most fascinating,

[1] This article's stimulating proposal (stimulating at least for everyone who likes to eat, and to cook) might be further tested by a correlation to the change in cooking and table wares observable between the 6th and the 3rd centuries throughout Syria-Palestine, indicative, in all probability, to dietary changes – but which ones?

however, in the present editor's opinion, is the impact of cuneiform theology on benchmarking the position of biblical thought processes within a global perspective on the emergence of philosophies which became seminal for the Judeo-Christian culture (BERLEJUNG, HALPERN, VAN DER TOORN).

Three authors discuss aspects of Greek influence on the biblical tradition (HALPERN, MATHYS, SASSON); only one deals with Egypt (KAFAFI) – indicating a rather radical shift of perspective on the «formative period» of Israelite history (in opposition to pre- and proto-history) and biblical tradition as opposed to the epoch of W. F. Albright and A. Alt. Two contributions vote for a Persian period date of the book of Job (HALPERN, VAN DER TOORN) versus one opting for a Hellenistic background (MATHYS); the ratio might be regarded as representative for the state of the international and interdenominational discussion concerning Job. In this editor's opinion, it is archaeology (KAFAFI[2], EHRLICH[3], KNAUF), epigraphy (NISSINEN, DION) and, notably, iconography (UEHLINGER) which are underrepresented in the present volume – underrepresented as measured against the impact these empirical disciplines should have for modern historical reconstructions on all levels of history. In order to compensate for the regrettable lack of iconic materials submitted – undoubtedly due by the present generation's upbringing at a time when history was still regarded as a text-oriented discipline by most of her students – Christoph Uehlinger has added pertinent illustrations for whatever space was left free in the desert of coldly staring print (the illustrations in KAFAFI, NIEMANN, KNAUF and UEHLINGER were supplied by the authors).

It goes without saying that the four contributions to this volume from biblical scholarship in its narrower sense (LEMAIRE[4], HÜBNER, ISRAEL, SASSON) are fully

---

[2] This editor takes issue with Kafafi's statement «Archaeologists should ... study the literature for a description of such a special type of structure. We assume that the written documents are the best scientific support for such a claim» (p. 21), revealing a partisan position in the present debate on archaeological theory and methodology by favoring a «post-processualist» point of view vis-à-vis the «processualist» approach (cf. D. S. WHITLEY, Reader in Archaeological Theory: Post-Processual and Cognitive Approaches, London and New York 1998; J. MÜLLER-CLEMM, Archäologische Gender-Forschung – (k)ein Thema für die Palästina-Archäologie: lectio difficilior 4/2001, www.lectio.unibe.ch). It goes without saying that archaeologists turning historian make use of all the evidence available, textual or material in nature. The archaeology of Israel/Palestine has, however, suffered much (and for a long time) from archaeologists' serving themselves freely from textual sources, whose complexity and proper evaluation of their pertinence to history as it is supposed to have happened, far exceeded their analytical skills. It is with good reason, therefore, that leading scholars in the field still follow the «processual» path which demands that, at least on a first level of interpretation, the archaeological evidence is explained by nothing but archaeological means; cf. SH. BUNIMOVITZ, On the Edge of Empires – Late Bronze Age (1500-1200 BCE): T. E. LEVY ed., The Archaeology of Society in the Holy Land, New York 1995, [320-329] 328f.

[3] It already is safe to assume that the present excavations of Philistine Gath are going to change our perception of the 10th and 9th centuries BCE, and will finally corroborate the «Low Chronology» and its historical consequences.

[4] That Pirenne is wrong does not, however, imply that Kitchen and Millard are right. Both Assyrian and Sabaean texts attest to the process of Sabaean state formation in the

aware of the cross-cultural dialogue which shaped biblical literature as well as its modern elucidation. The present editor cannot, however, conceal his impression that two of these four contributions rather derive from an earlier stage in the history of biblical research than is represented by the majority of studies here collected (and thus attest to the ubiquitousness of the «contemporaneity of the noncontemporaneous»). Whether the miserable assemblage of hovels that must have been 10th century Jerusalem was visited by a South Arabian village queen or not is, after all, of little historical consequence. Whether Ezek 16,3.45 refers to any extra-biblical reality at all is by no means necessary, nor necessarily to decide[5].

To be aware of the present collection's (and the present generation's) shortcomings should not, on the other hand, mitigate the editor's joy and satisfaction deriving from the broad array of scholarship that has come together in this volume. The spirit of uncompromising scrutiny, held up by Manfred Weippert during his career and kindled by him in others, is marching on, *et l'histoire continue.*

---

late 8th and early 7th century (cf. E. A. KNAUF, The Migration of the Script, and the Formation of the State in South Arabia: Proceedings of the Seminar for Arabian Studies 19 [1989] 79-91, now confirmed by the chronology of pre-urban «Bronze Age» and urban «Iron Age» South Arabia, cf. J. GÖRSDORF & B. VOGT, Excavations at Ma'layba and Sabir, Republic of Yemen: Radiocarbon Datings in the Period 1900 to 800 cal BC: Radiocarbon 43 [2001] 1353-1362; id., Radiocarbon Datings from the Almaqah Temple of Bar'an, Ma'rib, Republic of Yemen: Approximately 800 cal BC to 600 cal AD: ibid. 1363-1370). Neither a Sabaean state, nor its trade or diplomacy embellished the 10th century. Liverani's argument does not pay attention to the obvious, viz. that most of «Sabaean» trade goods arriving in late 8th century Mesopotamia did not originate in Saba (cf. already N. NA'AMAN, The 'Conquest of Canaan' in the Book of Joshua and in History: I. FINKELSTEIN & N. NA'AMAN ed., From Nomadism to Monarchy [Jerusalem 1994] 218-281, 227) – which implies that their importation previous to the 8th century did not require Sabaean involvement. Nor could a Queen of Sheba of 10th century vintage have been much impressed by the palaces of Jerusalem, for these had to wait for Athaliah to be erected (cf. I. FINKELSTEIN, The Rise of Jerusalem and Judah: the Missing Link: Levant 32 [2001] 105-115). The argumentation of LEMAIRE demonstrates once again the dangers of relying on textual evidence without proper consideration of the structures and conjunctures that shape (not: determine) evenemental history, and the fallacy of looking for historical results by exegetical means. Paying closer attention to M. WEIPPERT, Geschichte Israels am Scheideweg: ThR 58 (1993) 71-103 might have helped.

[5] Cf. K.-F. POHLMANN, Der Prophet Hesekiel/Ezechiel Kapitel 1-19 (ATD 22,1; 1996) 222. What ISRAEL calls «paradigmatic history» is probably not paradigmatic for the vast majority of his fellow-contributors, cf. for an introduction to the present state of the art I. FINKELSTEIN & N. A. SILBERMAN, The Bible Unearthed (New York &c 2001); W. G. DEVER, What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It? (Minneapolis 2001). This editor would have liked to learn more about what F. Israel regards as «paradigmatic» in the fields of comparative Semitic studies and diachronic linguistics.

Prophets and the Divine Council

Martti Nissinen

כי מי עמד בסוד יהוה וירא וישמע את דברו

Who has stood in the council of Yahweh and seen and heard[1] his word?
(Jer 23,18)

The Council of God in the Hebrew Bible

There are two ways to explain the motto, quoted from the Book of Jeremiah. It can be read as a rhetorical question emphasizing the hidden intentions of God, who is beyond human perception and knowledge (cf. Job 5,18). As such, it is mostly explained as a wisdom gloss with the implied answer «nobody».[2] On the other hand, it has been understood as referring to the previously mentioned false prophets, of whom it is said later (23,22): «If they had stood in my council, they would have proclaimed my word to my people». If this is the correct interpretation, then the question in verse 18 is not rhetorical but quite serious, implying that true prophets indeed were believed to have access to the council of God, the decisions of which are the substance of their prophetic proclamation.[3] This paper is written in support of the second alternative, which I try to substantiate with some ancient Near Eastern evidence.

The council of God in the Hebrew Bible is no novelty; the occurences are well known and need only be briefly listed here. The «council of Yahweh» (סוד יהוה Jer 23,18; Ps 25,14; cf. סודי Jer 18,22; סוד אלוה Job 15,8) and related expressions like «meeting of God» (עדת אל Ps 82,1) and «council/convocation of the Holy Ones» (קהל\סוד קדשים Ps 89,6.8), as well as references to «sons of God» (בני אלים Ps 29,1; 89,7; בני עליון Ps 82,6; בני האלהים Job 1,6; 2,1)[4], «all gods» (כל אלהים Ps 97,7), or simply «gods» (אלהים Ps 82,1.6), imply a notion of an

---

[1] The word וישמע may be a later addition, explaining the difficult expression «seeing YHWH's word»; cf. McKane 1986, 581.

[2] Volz 1922, 235; Rudolph 1968, 152-153 (gloss); Thiel 1973, 251; McKane 1986, 582. Cf. Auld 1991, 6: «It may well have been a prophetic or visionary commonplace to claim such experience. I wonder if it is not being implicitly objected that none of the prophets can dare to claim access to the divine privy council (or kitchen cabinet?)».

[3] If Hermisson 1995, 126 is right in his assertion that the second half of verse 18 is a later addition, then the original text may not be a question at all. Hermisson translates: «Wahrlich: Wer im Rat Jahwes stand, der sehe und lasse hören (*wᵉ-yašma'*) sein Wort!».

[4] Also Gen 6,2.4, without the implication of a divine council; for the probable reading בני אלים instead of the Masoretic בני ישראל in Dtn 32,8, see BHS.

assembly headed by Yahweh, which consists of divine beings and makes judicial decisions concerning terrestrial conditions.[5]

Even prophetic involvement in the divine council is well documented in the Hebrew Bible.[6] On several occasions, prophets appear to be present in the council of God and receive a commission to intermediate its decisions to the people. The vision of Micaiah son of Imlah reflects this idea (1 Kgs 22,19-22); Isaiah volunteers as the messenger of the divine council when God asks: «Whom shall I send? Who will go for us?» (Isa 6,8); the opening verses of Second Isaiah (Isa 40,1-8) imply a similar setting;[7] and in the Book of Amos it is affirmed that God does nothing without revealing his סוד to prophets, his servants (Am 3,7).[8] Moreover, in one of the visions of the prophet Zechariah (3,1-7) the high priest Joshuah is present in the heavenly court[9], accused by «Satan» and defended by the angel (or envoy, מלאך) of Yahweh.

It is also well known that the biblical notion of the council of God is built upon a common ancient Near Eastern concept of a divine council defining the destinies of both gods and humans. In more or less elaborate form, this concept[10] is familiar from Ugaritic, Aramaic, and Mesopotamian sources.[11] There is evidence that the judgements of the divine council were transmitted by means of divination[12], but it may be less commonly known that the concept of the council is also well represented in extrabiblical sources for prophecy from different times and places. When Theodore Mullen wrote his monograph «The Divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature» (1980), the lack of knowledge concerning pertinent sources made it possible to talk about «the unparalleled phenomenon of the classical prophets» and to maintain that the prophetic involvement in the divine council «constitutes a radical break with all other council traditions in the ancient Near East.»[13] During the past two decades, however, our awareness of the evidence for prophets within the

---

[5] For the divine council in the Hebrew Bible, see, e.g., ROBINSON 1944; FABRY 1977, 118-122; MULLEN 1980, 168-244; NIEHR 1990, 78-94; NEEF 1994, 13-17; PARKER 1995; 1999; LORETZ 2000, 80-82.

[6] See KINGSBURY 1964; MULLEN 1980, 215-226; POLLEY 1980; NEEF 1994: 15-17.

[7] Cf. CROSS 1952.

[8] The verse is a prosaic and generalizing, probably Deuteronomistic (or even later; AULD 1991 dates it close to the Book of Daniel), comment on the idea of prophetic warning in the poem 3,3-8; cf., e.g., JEREMIAS 1995, 36-37.

[9] REVENTLOW 1993, 52: «Es handelt sich hier um keine Symbolvision, sondern um visionär geschaute Vorgänge im himmlischen Thronrat Jahwes».

[10] For an overview of terminology in different Semitic languages, see MULLEN 1980, 117-120.

[11] See JACOBSEN 1943; FABRY 1977, 99-118; MULLEN 1980; NIEHR 1990, 71-78; NEEF 1994, 18-27; PARKER 1999.

[12] See CASSIN 1973, 113 and, especially, the texts published by GOETZE 1968 (YBC 5023) and STARR 1983, 30-31 (HSM 7494:13-19 = Text A) with commentary, pp. 56-59.

[13] MULLEN 1980, 283; cf. POLLEY 1980, 149: «There are no parallel passages in Mesopotamian, Egyptian, or Ugaritic texts which present the prophet as called within the assembly of gods in order to speak forth the decision of the assembly. The texts which deal with prophetic vision of the council are unique to Hebrew thought».

divine council has substantially increased, enabling us to investigate the role of the prohets in the divine council as a common ancient Near Eastern tradition.

The Deir 'Alla Inscription

To begin with a text from the outskirts of the biblical landscape, thoroughly studied by Manfred Weippert to whom these lines are gratefully dedicated, the divine council plays a prominent role in the Balaam inscription from Transjordanian Deir 'Alla [Tell Dēr 'Allā], written in ca. 700 BCE[14]. The text is difficult to interpret, and there is no need to go deeper into the details here, since the notion of the divine council as such is non-controversial and already acknowledged by many scholars. It is clear from the preserved lines in the beginning that Balaam, the «seer of [the] gods» (*ḥzh 'lhn*), has become conversant with a word of El transmitted by gods who approached him in a nocturnal visitation (comb. I lines 1-2)[15]:

> *wy'tw 'lwh 'lhn blylh [wy'mrw l]h kmš' 'l*
> *wy'mrw l[bl']m br b'r kh*
>
> The gods came to him at night [and spoke to] him according to what El says.[16]
> This is what they spoke to [Balaa]m, son of Beor.

The following line is too enigmatic to reveal what the gods actually said.[17] In any case, as a consequence of the vision, Balaam is fasting and weeping, and when some other people want to know why he is doing this, he tells about a shocking decision of the council (*mwʿd*) of gods (comb. I lines 5-7):

> *šbw 'ḥwkm mh š[dyn ...] wlkw r'w p'lt 'lhn*
> *'l[h]n 'tyḥdw wnṣbw šdyn mw'd*
> *w'mrw lš [mš] tpqy skry šmyn*
> *b'bky šm ḥšk w'l ngh*
>
> Sit down! I shall tell you what the Šadd[ayin have ...ed]. Come, see the works of the gods!
> The gods came together, the Šaddayin gathered together in an assembly.
> They said to Ša[mš][18]: «May you break the bolts of heaven,
> may there be darkness and not light in your clouds».

What follows is a description of a convulsion of nature well comparable with the

[14] Editio princeps: HOFTIJZER & VAN DER KOOIJ 1976; cf. HACKETT 1984; WEIPPERT 1997, 131-188 (original publications: WEIPPERT & WEIPPERT 1982; WEIPPERT 1991); LEVINE 2000 and the respective bibliographies for further literature.
[15] I follow the transliteration and interpretation of WEIPPERT 1997, 165-169.
[16] The word used here is *mš'*, corresponding to Heb. משׂא «utterance».
[17] For different suggestions, see WEIPPERT 1997, 167 n. 15.
[18] Or: Ša[gar]; see WEIPPERT 1997, 179-180.

prophetic oracles of doom in the Hebrew Bible, especially with those connecting the «Day of Yahweh» with darkness (Isa 13,10; Joel 2,2; Am 5,20), and, in a more general sense, also with Isaiah's calling vision (cf. Isa 6,11-13). The Balaam inscription is the only extrabiblical text reporting a prophetic oracle of doom coming from the divine council. The geographical, cultural, and probably ethnic vicinity of its composers to the Hebrew-speaking population on the other (and even on the same) side of the Jordan river[19] suggests that the idea of the the prophet as the mouthpiece of the divine council derives from the same roots as the one to be found in the Hebrew Bible.

Letters from Mari

The Oath of the Gods in Favor of Mari

The tradition of the prophetic involvement in the divine council has its roots in the Old Babylonian period at the latest where it is documented independently by sources from Mari and Ešnunna. At Mari, two letters to King Zimri-Lim give account of a prophetic oracle in which the prophet witnesses a decision of a divine council and transmits its decisions to the king.[20] A letter of Queen Šibtu (ARM 26 208) reports a divine message transmitted by Qišti-Diritim, a prophet (*āpilum*) of the goddess Diritum (lines 1'-26')[21]:

> *umma [Eama ...] kimt[um ...] nī[š ilim i nihsus] / ašar m[û ibaššu] niš ilim ni[hsus] / Asumêm iš[tassi] Asumûm arh[iš illik] awātam ana Ea [iqbi] / ša Asumûm [iqbû] ul ešme / it[bīma Ea] iqbi ummāmi / [kīma nīš ilim] nizakkarū rū[šam] u sippam ša bāb [Māri] lilqūnimma / nīš ilim [i nihs]us / rūšam u sippam ša bā[b] Māri ilqūnimma ina mê imhuhūma / ilū u ilātum i[š]tê umma Eama ana ilī / tibā ša ana libitti Māri u rābiṣ [Māri u]gallalū / [il]ū u ilāt[um iqbênim umm]āmi ana libitti [Mā]ri u rābiṣ Māri ul nugalla[l]*
>
> Thus says [Ea: «...] the family [... let us take] the oath! / Where [there is] wa[ter][22] we mi[nd][23] the oath». / He called the god Asumûm, and Asumûm [came] quick[ly, saying] a word to Ea / – what Asumûm [said], I did not hear. / [Ea] ro[se] and said: / «[Because] we shall declare [an oath], door-jamb di[rt][24] from the gate of [Mari] shall be taken to us, and [we shall mi]nd the oath». / Door-jamb dirt from the ga[te] of Mari was taken and dissolved in water. / The gods and the goddesses

[19] Cf. WEIPPERT 1997, 187: «So ist eine polytheistische Inschrift aus einer Gegend, die nach dem Alten Testament eine israelitische Bevölkerung hatte, nicht von vornherein als nichtisraelitisch anzusehen. Die 'Nationalität' des 'Bileam'-Textes kann deshalb aufgrund innerer Kriterien nicht festgestellt werden». Cf. LEVINE 2000, 141.
[20] Cf. UEHLINGER 1992, 351-52; GORDON 1993, 72; PONGRATZ-LEISTEN 1999, 70-71.
[21] DURAND 1988, 437-438.
[22] Thus according the restoration of MORAN 1969, 50.
[23] See HEIMPEL 1999 who makes a distinction between «declaring» (*zakārum*) and «minding» (*hasāsum*) an oath.
[24] For this hendiatical translation, see SASSON 1995, 286 n. 9.

> drank it and Ea said to the gods: / «Stand up,[25] those of you who intend harm to the brickwork of Mari or to the protective guardian [of Mari]!». / The gods and the goddesses [said]: «We intend no harm to the brickwork of [Ma]ri or to the protective guardian of Mari!».

This episode describes a session of a divine council headed by Ea who by divinatory means puts the gods and goddesses under oath not to intend harm to the city of Mari; this is compatible with the traditional role of Ea as the resourceful god of wisdom.[26] The role of the god Asumûm is somewhat unclear, but he seems to be a vizier of Ea[27] who intermediates between Ea and other deities.[28] The prophet's vision is incomplete in that he «did not hear» what Asumûm said to Ea, but the underlying thought may be that Ea wants to hear from Asumûm that the gods are ready to take the oath, or Asumûm gives instructions to perform the divinatory act connected with the oath. In any case, the prophet is able to transmit the message of this heavenly episode, the unanimous benevolence of the divine council towards Mari. Because of the break of the text preceding this episode it is not, of course, entirely sure that it belongs to the prophecy of Qišti-Diritim. In view of the beginning of the prophetic quotation on the obverse, which combines well with the oath of the gods, however, this is quite probable. The very message of the letter of Šibtu appears to be the conviction acquired by divination that nothing will menace the king and country: «Nobody will r[ise] against the throne of Ma[ri]. It is Zimr[i-Lim] to whom the Upper Country[29] is giv[en]. [He will break] the lance of the El[amites]» (lines 9-13).

Judgement on the God of Ešnunna

In ARM 26 196, Šamaš-naṣir, governor of Terqa, gives account of a vision concerning a heavenly verdict of Dagan concerning another deity (lines 1'-14')[30]:

> *[ummāmi ana pānīja Tišpak lis]sû šipṭ[a]m luddin / Tišpak [i]ssûnimma ana Tišpak Dagan kī'am iqbi ummāmi / ištu Šinah mātam tebīl inann[a] ūtka ittalkam ūtka kīma Ekallātim tamahhar / annītam mahar Dagan u Jakrub-El [i]q[b]i umma Hanatma / ana šipṭim ša taddinu ahka lā tanaddin*

[25] Thus according to the interpretation of SASSON 1995, 286 n. 10, reading *ti-ba-a* and interpreting it as a contracted imperative 2. pl. of *tebûm* (for *tibiā*).

[26] See CASSIN 1973, 117. For Ea (Aya) in Syria, see DURAND 1995, 189-192; for the prominence of Ea, especially in association with the king's behavior, see HUROWITZ 1998.

[27] Asumûm is probably identical with Usumu, the Janus-faced vizier of Ea, see SASSON 1982, 155 n. 2; DURAND 1995, 192.

[28] UEHLINGER 1992, 351 is able to illustrate the text with a similar episode depicted on a contemporary cylinder seal.

[29] For *ala'itum* in a meaning similar to (*mātum*) *elītum*, see DURAND 1988, 438.

[30] DURAND 1988, 422-423.

> «[Now, let them c]all [Tišpak before me] and I will pass judgment». / So they called on Tišpak, and Dagan said to Tišpak as follows: / «From Šinah(?)[31] you have reigned the land. Now your day has passed, [32] you will confront your day like Ekallatum». / This is what happened before Dagan, and Ikrub-El said[33]: «Hanat says: / 'Be not neglectful of the judgement that you passed'.»

In the beginning of the letter, the writer refers to the request of Zimri-Lim, who was planning to set out on a campaign, to report whatever oracle occurs in the temple of God (*ig[e]rrûm ša ina bīt ilim i[ba]ššû*). Now Dagan, the principal god of Mari, passes a judgment over Tišpak, the god of Ešnunna. This is done in the presence of other gods, of whom Ikrub-El, a god of Terqa, and Hanat, a goddess of a city with the same name, take part in the discussion, reminding Dagan of his judgment. The verdict of Dagan clearly corresponds to Zimri-Lim's hoped-for victory over King Ibalpiel II of Ešnunna[34], whose god – and, through him, the king himself – is threatened with an end as sudden as that of Ekallatum.[35] The damage of the tablet does not allow us to conclude who the visionary was, but, since the king has obliged him to report every oracle he hears to be delivered in the temple of God, the vision presumably was delivered in the temple of Dagan in Terqa by a local prophet or other visionary.

Oracle from Ešnunna

Considering the historical message embedded in the vision reported by Šamašnaṣir, it is interesting that even Zimri-Lim's adversary, King Ibalpiel II of Ešnunna received prophetic messages, albeit with quite different content, about the decisions of the divine council, as the oracle of the goddess Kititum (Ištar) to Ibalpiel indisputably demonstrates (FLP 1674)[36]:

> *šarru Ibâl-pî-ēl umma Kitītumma / niṣrêtum ša ilāni mahrīja šaknā / aššum zikrum ša šumīja ina pîka kajjānu niṣrēt ilāni aptanattiakkum / ina milki ša ilāni ina šipṭi ša Annim mātum ana bēlim nadnatkum / šīn mātim elītim u šaplītim tapaṭṭar / makkūr mātim elītim u šaplītim tebedde / mahīrka ul imaṭṭi ajjim mātim ša qātka ikšudū / akal tanēhtim ikā[niššum] / išdi kussîka anāku Kitītum / udannan lamassam naṣertam aštaknakkum [u]zunka libaššiam*

---

[31] Thus according to the hypothetical reading of SASSON 1995, 288 n. 13.
[32] Cf. the expression *ūmūšu qerbū* (ARM 26 212:8'; see HEINTZ 1971).
[33] Thus SASSON 1995, 288; cf. VAN DER TOORN 1998, who translates «This he said before Dagan and Yakrub-Il», interpreting the verb *iqbi* as referring to a human speaker of the divine words, i.e., the prophet.
[34] For historical circumstances, see CHARPIN 1992.
[35] The reference to Ekallatum means Išme-Dagan, son of Šamši-Adad, king of Assyria, and brother of Yasmah-Addu, the predecessor of Zimri-Lim on the throne of Mari, who was the king of Ekallatum.
[36] See ELLIS 1987.

> O king Ibalpiel, thus says Kititum: / The secrets of the gods are placed before me. / Because you constantly pronounce my name with your mouth, I keep disclosing the secrets of the gods for you. /
> On the advice of the gods and by the command of Anu, the country is given you to rule. / You will ransom[37] the upper and lower country, / you will amass[38] the riches of the upper and lower country. / Your commerce will not diminish, there will be a perm[anent] food of peace[39] [for] any country that your hand keeps hold of. / I, Kititum, will strengthen the foundations of your throne, / I have established the protective spirit for you. May your [e]ar be attentive to me!

This text presents a (prophetic) oracle, probably written down on the occasion of Ibalpiel's accession to the throne.[40] It represents the type of a letter from a deity to the king called *šipirtu*, which contains only divine words without further authorship indications.[41] The message of the oracle is that the divine council has made a decision in Ibalpiel's favor. The decision made under the leadership of Anu, the supreme god, includes the extent of the reign of Ibalpiel, the foundation of his throne and the abundance of the country. The goddess Kititum presents herself as the one who is informed of the arbitrations of the gods and who has the task of transmitting them to the king: «I keep disclosing the secrets of the gods for you» (*niṣrēt ilāni aptanattiakkum*). The goddess has the role of the divine intermediary, who constantly communicates the «secrets of gods» to the king. She functions as the diviner of the gods, whereas the human diviner – a prophet or some other practitioner of divination – represents her and the whole divine council in pronouncing the desicion in human language to the human addressee.[42] There is no qualitative difference between prophecy and other kinds of divination here – on the contrary, as Robert P. Gordon notes, «[a]ccess to the divine council provides ... a point of substantial contact between divinatory and prophetic practice».[43]

---

[37] The reading (*ši-in ... ta-pa-ṭa₃-ar*) and translation of lines 14-15 according to ELLIS 1987, 261-63, who interprets the «loosening of the sandals» (*šēnam paṭārum*) as an idiom.
[38] If the word *tebedde* may be derived from *pedû* «to ransom/redeem» (ELLIS 1987, 263), lines 16-17 form a parallelism with lines 14-15.
[39] The expression *akal tanēhtim* is not attested elsewhere but can be compared with, e.g., *aklu taqnu* and *mê taqnūti* in the Neo-Assyrian prophetic oracle SAA 9 1.10 vi 22-23.
[40] ELLIS 1987, 250.
[41] E.g., SAA 13 43 (= ABL 1369); see PONGRATZ-LEISTEN 1999, 226-27, 260-62. I have classified the Ešnunna oracle among prophecies in report format in my earlier article (NISSINEN 2000, 242), whereas PONGRATZ-LEISTEN 1999, 204 and GRABBE 2000, 24-25 would rather see the text as a letter from the goddess to the king. The lack of mention of the prophet may turn the scales in favor of a *šipirtu*.
[42] For the interplay of celestial and terrestrial judicial roles in the Old Babylonian diviner's ritual, see STARR 1983, 57-58; ELLIS 1989, 139-40.
[43] GORDON 1993, 67.

Neo-Assyrian Texts

The Intercession of the Goddess for Assurbanipal

The position of the goddess in the divine council of Ešnunna is closely reminiscent of a similar pattern in Neo-Assyrian texts. In spite of the time-difference of more than a millennium, they provide us with an essentially uniform concept of the divine council and the roles of the goddess and the prophets in it. Let us start with a letter of Aššur-hamatu'a, a priest of the temple of Ištar in Arbela, to Assurbanipal (SAA 13 139)[44]:

> *[anāku] Bēl ētarba issi Mu[ll]issu asillim / Aššūr-bāni-apli šar māt Aššūr ša turabbīni / [l]ā tapallah [anā]ku Bēl artēanki / Aššūr-bāni-apli ina māti ša kēnu/kēni šû adi mātīšu artēanki / ina šulmu* (sic!) *šallimte issu ālīki attūṣi / rēmu gimlu* [...] (Break)
> *ana Bēl atta[har] usarrirri* (sic!) *Nabû-šarru-uṣur rādi kibsi ša mūgīja assapar ana šarri bēlīja urdaka Aššūr-hamātū'a / Aššūr Issār ana šarri likrubbu* (sic!)
>
> [I] am Bel, I have entered and reconciled with Mullissu. Assurbanipal, king of Assyria whom she raised: Fear not! I am Bel, I have had mercy on you (f.).[45] Assurbanipal is in a country which remains loyal. I have had mercy on you, together with his country. I departed safely and securely from your city. Mercy and compassion [...] (Break)
> I entreated and prayed to Bel. Then I dispatched Nabû-šarru-uṣur, a tracker of my contingent (?). To the king, my lord, your servant Aššur-hamatu'a. May Aššur and Ištar bless the king.

The letter has a remarkable structure: it begins with the divine word, followed by some personal lines of the writer. About one third of the letter is broken away; this part may have included a note of how the divine word came to the writer's notice. The greeting is most untypically placed at the end of the letter. This structure makes the letter a representative of a format of its own. Being a letter with a greeting from the actual writer, it is not a report of prophecy which typically includes the words of the deity and indications of the prophet who transmitted them, but not of the person who wrote the tablet.[46] Neither does it conform to the *šipirtu* type, which contains only divine words without further qualifications.[47] Presumably Aššur-hamatu'a recorded a prophetic performance experienced by himself in the temple, wrote it down and dispatched it to the king with Nabû-šarru-uṣur.

From the point of view of prophetic involvement in the divine council, the text is most rewarding, thanks to the clear role casting, which is slightly different form that in the Kititum oracle from Ešnunna, since it is Bel and not Mullissu who speaks to the king. Nevertheless, the role of the goddess as the intermediary becomes clear. Bel, i. e., Marduk, the supreme god of Babylonia, declares his reconciliation

---

[44] COLE & MACHINIST 1999, 111.
[45] The feminine suffix in *artēanki* indicates that Mullissu is addressed.
[46] See PARPOLA 1997, liii-liv, lxii.
[47] See above.

with Assurbanipal upon the intercession of Mullissu. She stands there on behalf of the king and receives Bel's declaration of mercy and reconciliation which, through her, belongs to Assurbanipal and the whole country. Bel's departure from «your city» – whatever city this might refer to – gives a hint at a specific historical situation, namely, the return of Marduk from the exile, caused by Sennacherib's destruction of Babylon in the year 689, to his temple some twenty years later, in the beginning of Assurbanipal's rule. Theologically speaking, the repatriation of Marduk and other gods was a sign of reconciliation of the gods who in their anger had abandoned the city.[48]

The divine council is not mentioned explicitly in the letter of Aššur-hamatu'a, but the language and the idea fully concurs with the the oracle of the prophetess Dunnaša-amur (SAA 9 9:16-21):

> *ina puhur ilāni kalāmi aqṭibi balāṭaka / dannā rittāja lā urammāka ina pān ilāni / naggalapāja harruddā ittanaššāka ana kāša / ina š[apt]ēja ētanarriš balāṭaka* [...] *balāṭaka balāṭu tušattar*
>
> In the assembly of all the gods I have spoken for your life. / My arms are strong and will not cast you off before the gods. / My shoulders are always ready to carry you, you in particular. / I keep desiring your life with my l[ip]s [...] your life, you increase life.

Again, the goddess, who in this prophecy is Ištar and Mullissu in one person, intercedes on behalf of Assurbanipal, explicitly before the divine council (*puhur ilāni*). The idea is that the prophetic message is the terrestrial counterpart of the divine intermediation of the Goddess in the divine council. The prophetess does not speak on her own behalf but impersonates the goddess, functioning as the channel through which the divine intercession and response to it finds an expression in human language. Similarly in extispicy, the judicial role of the gods is transferred to the diviner who pronounces the judgement of the council in the terrestrial sphere.[49]

The specific situation behind the concern for Assurbanipal becomes clear from the date of the tablet, 18th of Nisan (I), 650. By this time Assurbanipal, being at war against his brother Šamaš-šumu-ukin, the ruler of Babylon, evidently sought support from the divine council. The intercession on behalf of the king is expressed also in the Dialogue of Assurbanipal and Nabû (SAA 3 13), a text written by the same scribe and deriving from the same situation as the prophecy of Dunnaša-amur[50]. In this text, best characterized as a literary offshoot of prophetic language,[51] Assurbanipal repeatedly pleads with Nabû not to leave him «in the assembly of those who wish him ill» (*ina puhur haddānūtēšu* line r. 3; cf. lines 6, 22, r. 4) and

[48] For this ideology, see BRINKMAN 1983, 40-41. Cf. the prophetic word of reconciliation of the «angry gods» (of Babylon) SAA 9 2.5 iii 20 and the prophetic appeal for the exiled gods of Esaggil SAA 9 2.3 ii 24-27.
[49] CASSIN 1973, 113; STARR 1983, 57-58.
[50] LIVINGSTONE 1989, 33-35; cf. PARPOLA 1997, lxxi.
[51] PONGRATZ-LEISTEN 1999, 75.

Nabû asserts: «My pleasant mouth shall ever bless you in the assembly of great gods» (*ina puhur ilāni rabûti* line 26; cf. line r. 11). Even though the role of the intercessor is assumed here by Nabû, Assurbanipal utters his prayers in temples of Ištar/Mullissu (lines 3, 12, 13-17), and the reason for Nabû's intercession is that Assurbanipal «sat in the lap of the Queen of Nineveh» in his childhood (line r. 7), «grasps the feet of the Queen of Nineveh» and «sits next to Urkittu» (lines r. 2-3). Hence, it is the intimate relationship of the king with the goddess that ultimately counts before the divine council.

A prayer related to similar circumstances is included in Assurbanipal's inscription concerning the war against Teumman, the king of Elam, two and a half years earlier in the month of Ab (V), 653.[52] According to this inscription, Assurbanipal was worshipping Ištar in Arbela, when he heard about the assault of the Elamites. Upon these news, he uttered a pious prayer, pleading with the goddess for help. The following passage of the prayer again stresses the importance of the intercession of Ištar (lines v 37-40):

> *umma atti Bēlet bēlēti ilat qabli bēlet tāhāzi mālikat ilāni abbēša / ša ina mahar Aššūr abi bānîki damiqtī taqbê / ina nīš ēnēšu ebbi ihšuhanni ana šarrūti*
>
> You are the Lady of the Ladies, the Goddess of warfare, the Lady of battle and the counsellor of the gods, your (lit.: her) fathers! / You spoke good words for me before Aššur, the father who made you, / so that he, raising his pure eyes, wished me to be the king.

Ištar appears here in a similar role as Mullissu in the letter of Aššur-hamatu'a (SAA 13 139). Her good words for Assurbanipal make the supreme god decide in favor of his kingship. Moreover, Ištar is addressed as the «councellor (*māliktu*) of gods» which presumably refers to her role as the diviner within the divine council and the intermediary of its judgements. Her answer to Assurbanipal is composed as a quotation of prophetic words (lines 46-49):

> *inhēja šūnuhūti Ištar išmēma lā tapallah iqbâ / ušarhiṣanni libbu / ana nīš qātēka ša taššâ ēnāka imlâ dimtu artaši rēmu*
>
> Ištar heard my desperate sighs and said to me: «Fear not!». / She made my heart confident, / saying: «Because of the prayer you said with your hand lifted up, your eyes being filled with tears, I have compassion for you».

Intercession of the Goddess in Context of Divine Love

At this turn a slight digression may be allowed. It is worth noting that the divine council is not the only context of manifesting the divine intercession on behalf of the king. The goddess has the same function in divine love poetry and rituals, where there is no divine council but just the divine couple in the intimacy of the ceremonial bedroom where the goddess says a good word on behalf of the king to her

[52] Prism B v 15 – vi 16; BORGER 1996, 99-105.

beloved.[53] In fact, the purpose and function of the divine love-making seems to have been to establish the kingship and support the king and his family, whereby the role of the goddess is decisive. To quote just one Neo-Assyrian example (BAK 338)[54]:

> *[Tašmē]tu bēltu rabītu hīrtu naramtaka ṣābitat abbutti ina mahrīka ina majjāl taknê [ūmišam] lā naparkâ literriška balāṭī [tākilk]a ul ibâš Nabû*
>
> [Tašme]tu, the Great Lady, your beloved spouse, who intercedes (for me) [daily] before you in the sweet bed, who never ceases demanding you to protect my life. [The one who trusts in] you will not come to shame, oh Nabû.

In older poetry, probably attached to rituals of love, the intercession may have a clearly amatory context, as in the Love Lyrics of Nanaya and Muati, where the goddess, after a flirting description of her beloved, puts the following in his mouth (VAT 17347:14): *šarrum lū dari ina qabēki Abī-ešuh lû dar[i ina qabêki]* «Let the king live for ever at your command! Let Abi-ešuh live for ever [at your command]!»[55]. Similarly in an Old Babylonian hymn it is said of Ištar (AO 4479: 45): *išti Anim hāwirīša tēteršaššum dāriam balāṭam arkam* »She kept entreating Anu, her beloved, a long and everlasting life for him».[56] In rituals of divine love, the intercessory function is transferred from the sessions of the divine council into the privacy of the divine bedroom, where the mutual love of the gods makes it even more effective.

The Council of Gods and the Concept of the Divine

In addition to her role as intercessor, the goddess also appears as the convener of the divine council (SAA 9 3.4 ii 33-36)[57]:

> *abat Issār ša Arbail ana Aššūr-ahu-iddina šar māt Aššūr ilāni abēja ahhēja alkāni ina libbi ad[ê...]*
>
> Word of Ištar of Arbela to Esarhaddon, king of Assyria. Come, gods, my fathers and brothers! [Enter] the cove[nant ...]

---

[53] See a fuller treatment in NISSINEN 2001 (forthcoming).

[54] HUNGER 1968, 106 (# 338):21-25; cf. e.g., Esarhaddon Uruk B: 16-17 (BORGER 1956, 76 [§ 48]): *Ištār Uruk bēltu ṣīrti ina qereb bīt papāhi šuāte hadiš ina ašābīki jāti Aššūr-ahu-iddina šar māt Aššūr amat damiqtīja liššakin šaptukki* «O Ištar in Uruk, the superior lady, when you happily dwell in your cella, may a favorable word for me, Esarhaddon, king of Assyria, be uttered by your lips»; and the variant Uruk C: 16-17 (BORGER 1956, 77 [§ 49]): *Nanāja Uruk bēltu ṣīrti ina qereb bīt papāhi šuāte hadiš ina ašābīki jāti Aššūr-ahu-iddina šar māt Aššūr ina mahar Nabû hā'irīki tisqari bānīti* «O Nanaya, the superior lady, when you happily dwell in your cella, may you speak a favorable word for me, Esarhaddon, king of Assyria, before Nabû, your spouse»; Nabonidus 1 ii 38-39 (LANGDON 1912, 224): *Nikkal ummu ilāni rabûti ina mahar Sîn narāmīšu liqbâ banītī* «May Nikkal, the mother of the great gods, speak favorably on my behalf before Sin, her beloved».

[55] LAMBERT 1966, 49, 51.

[56] THUREAU-DANGIN 1925, 170-171.

[57] See PARPOLA 1997, lxxxv n. 48 for further occurrences.

These are introductory words of an oracle delivered on the occasion of the meal of the covenant as a part of the enthronement festival of Esarhaddon (lines iii 1-15). The goddess serves the gods of Assyria and the subordinate states (represented by their earthly rulers) with food and drink, and the meal is accompanied by a prophetic oracle proclaiming that the covenant is made by Ištar on behalf of Esarhaddon. In this case, the divine council is there to witness the treaty of the newly enthroned king with his vassals. Ištar boldly represents it as her treaty, as if it would be something different from the treaty of Aššur read in the king's presence and mentioned in the preceding oracle (SAA 9 3.3 ii 27). This, however, is hardly the case; rather, the attribution of the covenant to two deities reflects a certain concept of God which merges the divine council into a single corpus, the members of which have different functions working for the same goal.[58]

This concept of the divine is visible in the prophecy of Bayâ in which no less than three deities speak through the mouth of the prophet (SAA 9 1.4):

> *lā tapallah Aššūr-ahu-iddina anāku Bēl issīka adabbūbu / gušūrē ša libbīka aharrīdi / kî ummaka tušabšûkāni 60 ilāni rabûti issīja ittitissū ittaṣarūka / Sîn ina imittīka Šamaš ina šumēlīka 60 ilāni rabûti ina battibattīka izzazzū qabalka irtaksū / ina muhhi amēlūti lā tatakkil mutuh ēnēka ana ajjāši dugulanni / anāku Issār ša Arbail Aššūr issīka ussallim / ṣeherāka attaṣakka lā tapallah na''idanni / ajju šū nakru ša idibakkanni anāku qālākūni / urkīūte lū kî pānīūte / anāku Nabû bēl qarṭuppi na''idāni*
>
> Fear not, Esarhaddon! *I am Bel*, I speak to you! / I watch over the supporting beams of your heart. / When your mother gave birth to you, sixty Great Gods were there with me, protecting you. / Sin stood at your right side, Šamaš at your left. Sixty Great Gods are still staying around you, they have girded your loins. / Do not trust in humans! Lift up your eyes and contemplate me! / *I am Ištar of Arbela.* I have reconciled Aššur with you. / I already carried you when you were a baby. Fear not, praise me! / Is there an enemy that has attacked you, while I have kept silent? / The future shall be like the past! / *I am Nabû*, the Lord of the Stylus. Praise me!

As a matter of fact, even more than the three gods speaking are involved in this oracle. Aššur, the supreme god of Assyria, is explicitely mentioned, and the sixty great gods represent the divine council in its entirety as bestowing their favors upon Esarhaddon. The three divine voices may be taken as a sequence of three different addresses in which each deity speaks for him/herself,[59] but the oracle is not a series of unconnected speeches. Instead, each deity adds a specific function to the whole. Bel/Marduk presents himself as the divine father of the king at the head of the council of sixty gods when the king was born. Ištar fulfills her function as the divine

---

[58] See PARPOLA 1997, xxiv: «On the allegorical level this corresponds to a meeting of the divine council... On a deeper, mystical level, the passage describes a process taking place within Aššur himself, with Ištar, the 'heart' of his cosmic body, playing a key role in the process. (...) Thus, while Ištar in the oracle appears as the *primus motor* of the covenant, it was the council in its entirety, that is, within Aššur himself, who concluded it».

[59] Thus VAN DER TOORN 2000, 83.

intercessor who has reconciled Aššur, i. e., the council in its entirety,[60] with the king. The reconciliation of Esarhaddon with Aššur, intermediated by Ištar, corresponds exactly to the reconciliation of Assurbanipal with Bel upon the intercession of Mullissu in SAA 13 139 (see above), and clearly presents the main subject of the oracle, around which everything else revolves. Nabû, as the keeper of heavenly records and the lord of destiny, sees to it that the future shall be like the past. All this forms a whole which determines the position of the king before the divine council and encompasses his whole life in the past and in the future.

Did the Prophets Stand in the Divine Council?

The Neo-Assyrian documents, like the earlier sources from Mari and Ešnunna, leave no doubt of the significance of the prophetic involvement in the divine council; indeed, proclaiming its decisions appears as an essential function of prophecy and a fundamental reason for prophetic activity. Returning to the verse from the Book of Jeremiah quoted in the beginning, we may now ask whether the Mesopotamian prophets were actually imagined as attending the sessions of the divine council. To be sure, the prophets never play a personal role in the process. They never themselves open their mouth before the council or intercede on behalf of the people. This role belongs to the divine members of the council, whereas the prophets are there to speak its decisions as mouthpieces of the gods. Nevertheless, there is a document from the early Neo-Assyrian period (year 809), a long decree of expenditures for various festivals and ceremonies in Ešarra, the Aššur temple in the city of Assur, that suggests the prophetic participation in the divine council in very specific terms (SAA 12 69:27-31)[61]:

> *nadbāku ša puhur ilāni* / 1 *sūt dišpu* 5 *qa šamnu* 4 *sât* [5 *qa šamaššammi k*]*arkadinnu inašši* / 10 *emār kurummutu ana kusāpi* 5 *emār kibtu ana qa*[*duāti āpiāni inaššiū*] / 1 *emār* 4 *sât ša pān mahhâte širāšê inašši*[*ū*] / *gimru* 1 *sūt* 4 *qa dišpu* 5 *qa šamnu* 4 *sât* 5 *qa šamaššammi* [11 *emār* 5 *sât kurummutu*] 5 *emār kibtu* / *mimma anniu* [*nadbāku ša puhur ilāni*]
>
> The expenditure for the divine council: / [The c]onfectioner tak[es] 1 seah of honey, 5 liters of oil and 4 seahs [5 liters of sesame. / The bakers take] 10 homers of barley for bread and 5 homers of wheat for *qa*[*dūtu*]-bread. / The brewers tak[e] 1 homer 5 liters of barley[62] for the presence of the prophetesses. / Total: 1 seah 4 liters of honey, 5 liters of oil, 4 seahs 5 liters of sesame, [11 homers 5 seahs of barley], 5 homers of wheat. / All this [is the expenditure for the divine council].

This passage implies that the divine council was not just an abstract idea but was celebrated ceremonially. According to a recent study of Stefan M. Maul, the celebration of *puhur ilāni* was one of the high points of the major royal festivities of

[60] Cf. PARPOLA 1997, xxi.

[61] KATAJA & WHITING 1995, 74.

[62] There is no word for «barley» in the original, but this is what the context and the surrounding passages of the text suggest.

the month of Shebat (XI) in Ešarra.[63] These festivals are best documented from the time of Assurbanipal but, thanks to this source, they are traceable back to the time of Adad-nerari III (810-783). The text also demonstrates that the prophets – or prophetesses (*mahhâte*), to be precise – could have an institutional and cultic setting in the temple precisely in these ceremonies. This exciting piece of evidence confirms the conviction that even in Assyria, sitting in the council of God indeed was an essential prerequisite of prophecy – and that much beer was needed to have their task properly fulfilled!

Bibliography

AULD, A. GRAEME 1991. Amos and Apocalyptic: Visions, Prophecy, Revelation: D. GARRONE & F. ISRAEL ed., Storia e tradizioni di Israele: Scritti in onore di J. Alberto Soggin. Brescia, 1-15.

BORGER, R. 1956. Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien (AfO.B 9). Graz.

BORGER, R. 1996. Beiträge zum Inschriftenwerk Assurbanipals: Die Prismenklassen A, B, C=K, D, E, F, G, H, J und T sowie andere Inschriften. Wiesbaden.

BRINKMAN, J. A. 1983. Through a Glass Darkly: Esarhaddon's Retrospects on the Downfall of Babylon: JAOS 103, 35-42.

CASSIN, E. 1973. Note sur le «puḫru(m)» des dieux: La voix de l'opposition en Mésopotamie. Colloque organisé par l'Institut des Hautes Études de Belgique, 19 et 20 mars 1973. Bruxelles, 111-118.

CHARPIN, D. 1992. Le contexte historique et géographique des prophéties dans les textes retrouvés à Mari. Bulletin of the Canadian Society for Mesopotamian Studies 23, 21-31.

COLE, STEVEN W. & P. MACHINIST 1999. Letters from Priests to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal (SAA 13). Helsinki.

CROSS, F. M. 1952. Council of Yahweh in Second Isaiah: JNES 12, 274-278.

DURAND, J.-M. 1988. Archives Épistolaires de Mari I/1 (ARM 26/1). Paris.

DURAND, J.-M. 1995. La religión en Siria durante la época de los reinos amorreos según la documentatión de Mari: J.-M. DURAND & P. MANDER, Mitología y religión del Oriente Antiguo II/1: Semitas Occidentales (Ebla, Mari) (Estudios Orientales 8). Sabadell, 125-533.

ELLIS, M. DEJONG 1997. The Goddess Kititum Speaks to King Ibalpiel: Oracle Texts from Ishchali: MARI 5, 235-66.

ELLIS, M. DEJONG 1989. Observations on Mesopotamian Oracles and Prophetic Texts: Literary and Historiographic Considerations: JCS 41, 127-186.

FABRY, H.-J. 1977. *sôd*. Der himmlische Thronrat als ekklesiologisches Modell: H.-J. FABRY ed., Bausteine biblischer Theologie. Festgabe für G. Johannes Botterweck zum 60. Geburtstag (BBB 50). Köln/Bonn, 99-126.

GOETZE, A. 1968. An Old Babylonian Prayer of the Divination Priest: JCS 22, 25-29.

[63] MAUL 2000, 390, 397.

GORDON, R. P. 1993. From Mari to Moses: Prophecy at Mari and in Ancient Israel, in H. A. MCKAY & D. J. A. CLINES ed., Of Prophets' Visions and the Wisdom of Sages: Essays in Honor of R. Norman Whybray on his Seventieth Birthday (JSOT.S 162). Sheffield, 63-79.
GRABBE, L. L. 2000. Ancient Near Eastern Prophecy from an Anthropological Perspective: M. NISSINEN ed., Prophecy in Its Ancient Near Eastern Context: Mesopotamian, Biblical, and Arabian Perspectives (SBL Symposium Series 13) Atlanta, 13-32.
HACKETT, J. A. 1984. The Balaam Text from Deir 'Allā (HSM 31). Chico, Calif.
HEIMPEL, W. 1999. Minding an Oath: NABU 1999, 41.
HEINTZ, J.-G. 1971. Aux origines d'une expression biblique: *ūmūšu qerbū*, in A.R.M. X/6, 8'? VT 21, 528-540.
HERMISSON, H.-J. 1995. Kriterien «wahrer» und «falscher» Prophetie im Alten Testament. Zur Auslegung von Jeremia 23,16-22 und Jeremia 28,8-9: ZThK 92, 121-139.
HUNGER, H. 1968. Babylonische und assyrische Kolophone (AOAT 2). Kevelaer/Neukirchen-Vluyn.
HUROWITZ, V. A. 1998. Advice to a Prince: A Message from Ea: SAAB 12, 39-53.
JACOBSEN, TH. 1943. Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia: JNES 2, 159-172.
JEREMIAS, J. 1995. Der Prophet Amos (ATD 24, 2). Göttingen.
KATAJA, L. & R. WHITING 1995. Grants, Decrees and Gifts of the Neo Assyrian Period (SAA 12). Helsinki.
KINGSBURY, E. C. 1964. The Prophets and the Council of Yahweh: JBL 83, 279-286.
LAMBERT, W. G. 1966. Divine Love-Lyrics from the Reign of Abi-ešuh: MIO 12, 41-56.
LANGDON, ST. 1912. Die neubabylonischen Königsinschriften (VAB 4). Leipzig.
LEVINE, B. A. 2000. The Deir 'Alla Plaster Inscriptions: W. W. HALLO & K. LAWSON YOUNGER ed., The Context of Scripture, 2: Monumental Inscriptions from the Biblical World. Leiden, 140-145.
LIVINGSTONE, A. 1989. Court Poetry and Literary Miscellanea (SAA 3). Helsinki.
LORETZ, O. 2000. Rechtfertigung aus der Perspektive altorientalischer und alttestamentlicher juristischer Terminologie: Teologinen Aikakauskirja 105, 75-88.
MAUL, ST. M. 2000. Die Frühjahrsfeierlichkeiten in Aššur: A. R. GEORGE & I. L. FINKEL ed., Wisdom, Gods and Literature. Studies in Assyriology in Honour of W. G. Lambert. Winona Lake, Indiana, 389-420.
MCKANE, W. 1986. A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah, 1 (ICC). Edinburgh.
MORAN, W. L. 1969. New Evidence from Mari on the History of Prophecy: Biblica 50, 15-56.
MULLEN, E. TH., JR. 1980. The Divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature (HSM 31). Chico, Calif.
NEEF, H.-D. 1994. Gottes himmlischer Thronrat: Hintergrund und Bedeutung von *sôd JHWH* im Alten Testament (Arbeiten zur Theologie 79). Stuttgart.
NIEHR, H. 1990. Der höchste Gott (BZAW 190). Berlin.
NISSINEN, M. 2000. Spoken, Written, Quoted and Invented: Orality and Writtenness in Ancient Near Eastern Prophecy: E. BEN ZVI & M. FLOYD ed., Writings and Speech in Israelite and Ancient Near Eastern Prophecy (SBL Symposium Series10). Atlanta GA, 235-271.
NISSINEN, M. 2001. Akkadian Rituals and Poetry of Divine Love: R. M. WHITING ed., Melammu 2. Helsinki, forthcoming.

PARKER, S. B. 1995. The Beginning of the Reign of God: Psalm 82 as Myth and Liturgy: RB 102, 532-559.

PARKER, S. B. 1999. Council: DDD[2], 204-208.

PARPOLA, S. 1997. Assyrian Prophecies (SAA 9). Helsinki.

POLLEY, M. E. 1980. Hebrew Prophecy within the Council of Yahweh, Examined in its Ancient Near Eastern Setting, in: C. D. EVANS, W. W. HALLO & J. B. WHITE ed., Scripture in Context: Essays in the Comparative Method (Pittsburgh Theological Monograph Series 34). Pittsburgh, 141-156.

PONGRATZ-LEISTEN, B. 1999. Herrschaftswissen in Mesopotamien: Formen der Kommunikation zwischen Gott und König im 2. und 1. Jahrtausend v.Chr. (SAAS 10). Helsinki.

REVENTLOW, H. GRAF 1993. Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi (ATD 25,2). Göttingen.

ROBINSON, H. W. 1944. The Council of Yahweh: JTS 45, 151-157.

RUDOLPH, W. 1968. Jeremia[3] (HAT I/12). Tübingen.

SASSON, J. M. 1982. An Apocalyptic Vision from Mari? Speculations on ARM X:9: MARI 1, 151-167.

SASSON, J. M. 1995. Mari Apocalypticism Revisited: K. VAN LERBERGHE & A. SCHOORS ed., Immigration and Emigration within the Ancient Near East. Festschrift E. Lipinski (OLA 65). Leuven, 285-98.

STARR, I. 1983. The Rituals of the Diviner (Bibliotheca Mesopotamica 12). Malibu, CA.

THIEL, W. 1973. Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25 (WMANT 41). Neukirchen-Vluyn.

THUREAU-DANGIN, F. 1925. Un hymne à Ištar de la haute époque babylonienne. RA 22, 169-177.

TOORN, K. VAN DER 1998. A Prophetic Role-Play Mistaken for an Apocalyptic Vision (ARM XXVI no. 196): NABU 1998, 3.

TOORN, K. VAN DER 2000. Mesopotamian Prophecy between Immanence and Transcendence: A Comparison of Old Babylonian and Neo-Assyrian Prophecy: M. NISSINEN ed., Prophecy in Its Ancient Near Eastern Context: Mesopotamian, Biblical, and Arabian Perspectives (SBL Symposium Series13). Atlanta GA, 70-87.

UEHLINGER, CH. 1992. Audienz in der Götterwelt: Anthropomorphismus und Soziomorphismus in der Ikonographie eines altsyrischen Zylindersiegels: UF 24, 339-359.

VOLZ, P. 1922. Der Prophet Jeremia (KAT 10). Leipzig/Erlangen.

WEIPPERT, M. 1991. The Balaam Text from Deir 'Allā and the Study of the Old Testament: J. HOFTIJZER & G. VAN DER KOOIJ ed., The Balaam Text from Deir 'Alla Re-Evaluated: Proceedings of the International Symposium Held at Leiden, 21-24 August 1989. Leiden, 151-184.

WEIPPERT, M. 1997. Jahwe und die anderen Götter (FAT 18). Tübingen.

WEIPPERT, M., & H. WEIPPERT, HELGA 1982. Die «Bileam»-Inschrift von Tell Dēr 'Allā: ZDPV 98, 77-103.

Egyptian Governors' Residencies in Jordan and Palestine: New Lights

Zeidan A. Kafafi

Introduction

The subject under discussion has already been generally studied by some scholars (WEIPPERT 1988, 271-276; OREN 1984; 1985; 1992, 105-120; HASEL 1998, 93-96; HIGGINBOTHAM 2000, 264-290), who concentrated on the archaeological data published from Palestine. Due to excavations conducted at Bronze Age sites in Jordan during the nineties of the twentieth century, two examples of palaces or governors' houses have been published from the sites of Ṭabaqāt Faḥl (Pella) and Tell es-Sa'īdīye. This contribution aims at discussing these structures in a wider context, studying their constructional characteristics and presenting a parallel study of similar and contemporaneous buildings.

Before starting our discussion about the nature of such building complexes, one may ask the following question: how can archaeologists recognise and attribute a building to a specific function in the absence of written sources? Of course, the archaeologists' answer would be: it is simply the richness of finds excavated inside a building which is an indication of the importance of the person who dwelt in the house. Is this a convincing answer? For the author of this paper, the answer is no! Archaeologists should look for more archaeological evidence and study the literature for a description of such a special type of structure. We assume that the written documents are the best scientific support for such a claim. But in the absence of all the above stated factors we may allow ourselves to hypothesize and speculate – a way of thinking that some archaeologists are following.

Brief Historical Background

It may be assumed that the Late Bronze Age (ca. 1550-1150 BC) in the land of Canaan ended as it started with large population shifts. The expulsion of the Hyksos and the reunification of Egypt by the Pharaoh Ahmoses, the founder of the Eighteenth Dynasty ca. 1550 BC, marked the beginning of this period. Similarily, the incursion of the Sea People in the first half of the 12th century BC and their occupation of the southern part of the Palestinian coast marked the close of the Late Bronze Age in the southern Levant.

In addition to the shift of the political situation in Syria-Palestine and Egypt around the middle of the 16th century BC, a change in the material culture commenced. During the last 150 years of the Middle Bronze Age, Syria-Palestine

witnessed the evolution of the Canaanite cities to a climax which is visible in a new fortification system, namely glacis, defensive towers and gates, and innovations in shapes, wares and surface treatments of pottery vessels.

As Thutmose III (ca. 1480-1436 BC) began his reign in ca. 1468 BC – and after he had consolidated his rule – he continued Egyptian military campaigns in Syria-Palestine. This resulted in Egyptian domination over most of Syria, Lebanon, Palestine and Jordan, paralleled by increasing penetration of Egyptian influences, including architecture, in the area. Northern Syria, which fell under Hittite rule during the Late Bronze Age, also had affects and influences on the Syro-Palestinian material culture of this period. Egyptian records such as the Karnak lists and the Amarna letters provide details and help in understanding the archaeology and history of Syria-Palestine during the 350-400 years attributed to the Late Bronze Age. It also sheds light on the social and economic situation and shows how much the history of the area was tied to political events in Egypt. Based on these facts, archaeologists divided the Late Bronze period into three subdivisions, the Late Bronze Age I (ca. 1550-1400 BC), the Late Bronze Age IIA (ca. 1400-1300 BC) and the Late Bronze Age IIB (ca. 1300-1200/1150 BC) (KAFAFI 1977; WEIPPERT 1988; LEONARD 1989; MAZAR 1990; KEMPINSKI 1992). Since the purpose of this paper is the discussion of the Egyptian Governors' residencies in Syria-Palestine, the history and archaeology of this area during the subperiods mentioned will not be discussed in detail.

However, it may be noted that during the Late Bronze Age, Syria-Palestine was divided among several city-states, each with its own local ruler – the princes mentioned in the Tell Amarna letters. Politically speaking, the prince with his land and its economy was subject to, and property of, the pharaoh within the system of *pax Aegyptiaca* (WEIPPERT 1988, 324). It seems that the pharaoh mistrusted some or all of these local princes and decided to send his own Egyptian diplomats to the Cananite cities to look after his trade, collect the tribute from the local princes and sent it to the pharaoh's court in Egypt. Also, the Cananite cities were obliged to facilitate the ongoing military campaigns of the pharaoh in the neighboring regions. The Egyptian diplomats are called governors in the literary sources and had their own residences built in the Canaanite cities. Moreovere, a wall relief carved on the temple of Amun at Karnak dated to the time of Sethos I of the Nineteenth Dynasty, depicting a map of the road leading from the Delta to the city of Gaza and identified as the «Horus Road», indicates the strong relations between Egypt and the southern area of Syria-Palestine (MAZAR 1990, 279).

The Governors' Residencies in Palestine

E. D. Oren (1984) was the first to call attention to a distinctive type of well-constructed buildings termed «Governors' Residencies» at several sites in southern Palestine, e.g. Tell el-Ḥesī, Tell el-Fāra' South and Rās el-'Ain (Aphek). Moreover, in 1992 Oren published another study in which he discussed the Egyptian-Type

Governors' Residencies in Palestine and pointed out that W. F. Petrie was the first to apply the term «residency» (OREN 1992, 117). He describes this type of buildings as «square, with thick brick walls usually built on brick foundations, following the Egyptian tradition. Access was through a corner doorway. An inner central area (a courtyard or hall) was surrounded by small rooms, with a stairway in the corner» (ibid., 117).

It is obvious that these buildings were square in plan with several rooms surrounding a small central hall and bear a resemblance to New Kingdom structures in Egypt (LEONARD 1989, 31). Examples of this type were encountered at several sites in Palestine: Tell eš-Šarīʻa (Tel Seraʻ, which is identified with the biblical site of Ziqlag by some scholars; OREN 1985), Tell el-Ḥesī, Tell el-Fāraʻ South, Tell Jemmeh, Ḫirbet el-Mšāš (Tel Masos), Rās el-ʻAin (Aphek), and Bēsān (Beth-Shean; OREN 1984; 1985). It is assumed that the geographical distribution of the cities containing «Govenors' Residencies» in the southern part of Syria-Palestine represent administrative centers through which the Egyptian hold over the region was enforced (OREN 1985, 72; LEONARD 1989, 31), particularly during the 13th century BC.

At the site of Tell el-Ḥesī a building measuring 18 by 18 m was constructed with 1.5m thick walls laid over a brick foundation and built inside trenches cut into the soil. The structure has a rectangular courtyard with small rooms alongside it and long corridors on the eastern side. It has been assumed that a fire destroyed the building at the end of the Late Bronze Age (BLISS 1894; OREN 1992:118).

Petrie – the first excavator of Tell el-Ḥesī – described this structure as the «Pilaster Building» and dated it to around 950 BC based on his ceramic chronology. This date was rejected by Bliss who took over the excavations from Petrie and suggested a date between 1200 and 1100 BC. Moreover, the results of the excavations at Tell el-Ḥesī during the seventies and eighties of the past century suggest that the destruction of the building may have occurred in the mid-12th century BC (BLAKELY 2000, 78). Petrie admitted that he could not ascertain the purpose of this structure since it was buried under 30 feet of debris. Despite the fact that the building was described as a «Governor's Residency» by Oren (1992) and others, Blakely (2000, 78) argues that this was not the case due to the absence of Egyptian-style pottery. He added that this building never represented a private house, which is evident by the number of doors, but rather some public building (BLAKELY 2000, 69).

The Governors' Residency excavated at Tell el-Fāraʻ South has a rectangular plan which measures ca. 22 by 25 m. The walls, which rest on a brick foundation, are 1.5-2 m thick; the roof was built of cedar beams. The house included a courtyard surrounded by rooms as well as a bathroom in which steps were constructed. Inside the building 45 storage jars with stoppers and an ostracon bearing cartouches of Seti II were found (PETRIE 1930; MACDONALD et al. 1932).

Oren considered the massive structure excavated at Tell Jemmeh (Building JF), which measures 17 by 17 m with walls 1.5-2 m thick, as a governors' residency. It has a central courtyard with small rooms on two sides (OREN 1992, 118).

The building attributed to the Governors' Residency type excavated at Ḫirbet el-Mšāš (Tel Masos) is smaller in size than the others discussed above. It measures 15 by 15 m and its walls are only 1 m thick. The plan of the construction is rectangular in shape and it includes a central courtyard with a row of column bases, a forecourt, small rooms and corridors. Kempinski (1981) thought that the building was constructed at the beginning of the 12th century BC.

The excavations of Tell eš-Šarīʿa in the western Negev region yielded a massive building in Stratum IX measuring ca. 25 by 25 m with 2 m wide mudbrick walls constructed over a brick foundation. It has a small hall with three column bases remaining in the center, and is surrounded by small rooms and corridors. The archaeological finds encountered inside the building include pottery vessels, faience and alabaster vases, beads, amulets and scarabs, all indicating the Egyptian influence. One of the most important finds in the building is a group of bowls and ostraca inscribed with Egyptian hieratic, one of them thought to belong to Ramses III (OREN 1982, 166).

At Beth-Shean, which is located in another geographical zone from the sites discussed above, Building 1500 was assigned to an Egyptian Governor from the time of Ramses III (JAMES 1968, 8ff.). The structure measures 21 by 22 m and has 2 m thick walls. An entrance leads to the inner courtyard which is surrounded by small rooms and contains two column bases in the center.

After this brief description of the Governors' Residencies from Palestine, it becomes clear that their common architectural features resemble those excavated in Egypt at the site of Tell el-ʿAmārna.

The Governors' Residencies in Jordan

As already mentioned, only two examples of Governors' Residencies were excavated in Jordan: at Ṭabaqāt Faḥl (Pella) and Tell es-Saʿīdīye. The building found at Pella was uncovered in Late Bronze age deposits and was called «The Late Bronze Age Palatial Residence» but identified with Oren's «Governors' Residency» (BOURKE et al. 1998, 196; 1994, 104). The construction is mostly rectangular in shape measuring 15 by 15 m, with a central courtyard flanked by small rooms on the southern and northern sides. The building contains a narrow magazine-like structure, and a passageway that provided access to the southern magazine rooms (BOURKE et al. 1994, Figs. 15-16). According to the excavators the structure was first built during the LB I, remained in use through the LB IIA period and went out of use by the beginning of the LB IIB (*ibid.*, 105). During the LB I period several walls, a courtyard with thick reddish-yellow plaster floors and several rooms were built. Chocolate-on-white pottery vessels were found in the street which flanks the building to the west, indicating the date, according to the excavators. In the LB IIA, post-holes were cut into the plaster with stake-holes cut between them, possibly for the erection of shelters. The uncovered pottery vessels from the deposits belonging to this phase are dated to the LB I-II. The last phase of use of the building, LB IIB, witnessed the

erection of more small stone and mud-brick walls, adding two or three more rooms against the eastern and western edges of the courtyard. Mycenean IIIA2/IIIB pottery sherds were excavated in contexts related to this phase. The excavators feel that the Pella Governor's Residency is comparable to the one found at Beth-Shean, but admit that the building techniques are different from the Egyptian ones.

In 1987, the excavators of Tell es-Sa'īdīye in the central Jordan Valley uncovered a large building, dated to the later part of the 12th century BC (TUBB 1988, 41). It was attributed to Stratum XII and is similar to the «Egptian Governors' Residency» type (TUBB 1991, 183). The structure consisted of mudbrick walls which had been built on a surface of 15-20 m of pisée, with channels in some places presumably for drainage. It had two doorways, one from the south, the other from the north. The excavation operations showed that the building attested several modifications through time and a number of rebuilds and minor changes were visible. It seems that the roof was supported by wooden beams based on the burnt timber encountered inside the building. Many Iron I pottery vessels in addition to a fine blue faience «Eye of Horus» amulet were found in the debris of the building. Unfortunately no top plan of this building has been published yet, only an overhead photograph (TUBB 1991, Fig. 15). The Governors' Residency at Tell es-Sa'īdīye is contemporanous to the one excavated at Beth-Shean (OREN 1992, 118) but it seems different in layout and techniques. However, additional excavations at Tell es-Sa'īdīye might shed more light on the construction techniques and plan.

Discussion

Some of the archaeological excavations conducted at major Bronze Ages sites in Palestine produced massive buildings identified as palaces of the so-called *Hofhaus* type in their MB II and LB deposits. In addition, the excavators have defined this type as a local tradition. Several examples were encountered in Palestine at Tell el-Mutasallim (Megiddo) and Tell el-'Ajjūl. Some other massive buildings, mostly dated to the LB IIB, like those discussed above, were assigned as «Residencies». The difference between the two types is that the latter one is very much similar to the buildings uncovered at Egyptian sites, e.g. Tell el-'Amārna.

In our discussion we would like to study three factors: the plan, building techniques and the site distribution of the so-called «Governors' Residencies». Regarding the plan, as stated above the buildings are rectangular in shape having a courtyard/hall surrounded on all, three or two sides by small rooms and corridor/s. We think it is worth noting that this type of *Hofhaus* was already known in Palestine and Jordan from MB II and continued through the LB (WEIPPERT 1988; OREN 1992; BOURKE et al. 1994, 105). An example of this could be given from *Hofhaus* 4031 excavated at Megiddo that was described as a palace and dated to the beginning of the LB (Megiddo II, Fig. 381; KEMPINSKI 1989, Plan 5). Thus, although two terms were given to the massive buildings of the *Hofhaus* type, the latter is more of a

technical differentiation, since both types may have been used by the governor or ruler.

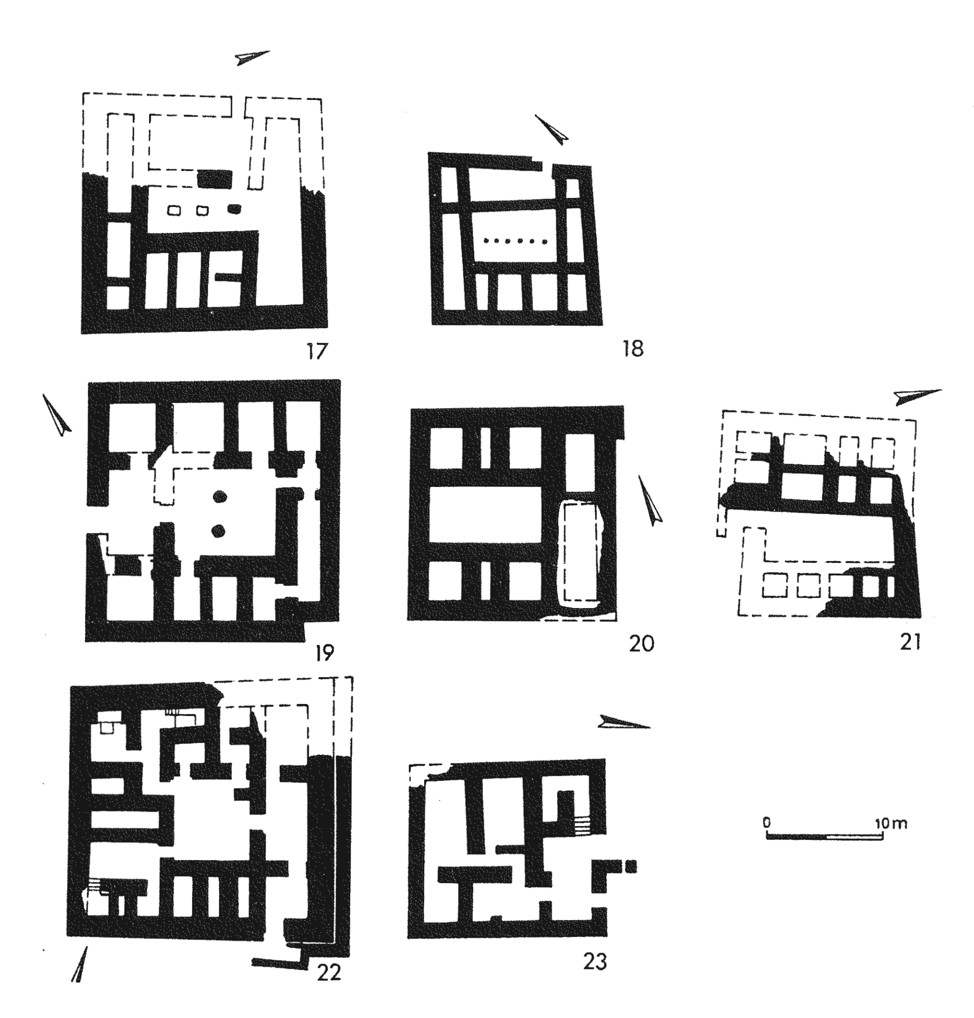
Concerning the building techniques, the structures were built by digging a foundation trench in the soil, then constructing a mudbrick foundation directly overlaid by the walls. We agree completely that these techniques are Egyptian, but the question is: who built these buildings? Were they locals or Egyptian architects brought especially from Egypt in a mission to build these residencies? Could we claim that the builders of the Governors' Residencies were locals who learned the techniques in Egypt, or from Egyptian builders who came to the area? Moreover, the know-how is something which could be diffused by several means such as trade. However, we completely agree with Oren that there was an influence of the Egyptian private house building techniques (OREN 1992, 120), but we do not see that the inhabitant must be Egyptian, too. It might be that the local ruler wanted to immitate the Egyptian pharaoh in his house.

It has been suggested that the appearance of Governors' Residencies at sites very close to each other indicate the establishment of a defensive line for the Egyptian Empire during the 13th century BC (LEONARD 1989). The geographical location of the sites – Beth-Shean, Ṭabaqāt Faḥl and Tell es-Sa'īdīye, all located in the Jordan Valley – does not support this claim. Moreover, the city-state political system was the dominent one during the Bronze Ages in Syria-Palestine as is evident from the Amarna letters. This helped the Egyptian pharaoh to maintain control of this area as is evidenced by the written documents, these local rulers were always hostile to each other, asking the pharaoh to help them against their neighbors. Also, those city-states never constituted a danger to Egypt – on the contrary, their land was the battleground for the Egyptians fighting the Hittites. Only once did they unite against Thutmose III at Megiddo around 1468 BC – they lost the battle and never tried it again.

To sum up, the so-called Governors' Residencies are different in construction techniques from the Palestinian/Jordanian private buildings of that time, and were inhabited by local rulers who adorned them in the Egyptian style and adapted its techniques. Perhaps they wanted to show their loyalty to the pharaoh, or to expose their richness and power to the people. But regardless of who dwelt in these residencies, Egyptians or Egyptianized locals, their main function was to act as an interface between the imperial power and the local people: demonstrating the splendour of Egypt to the inhabitants of Palestine, and funnelling their surplus, in the form of taxes and tributes, to Pharaoh.

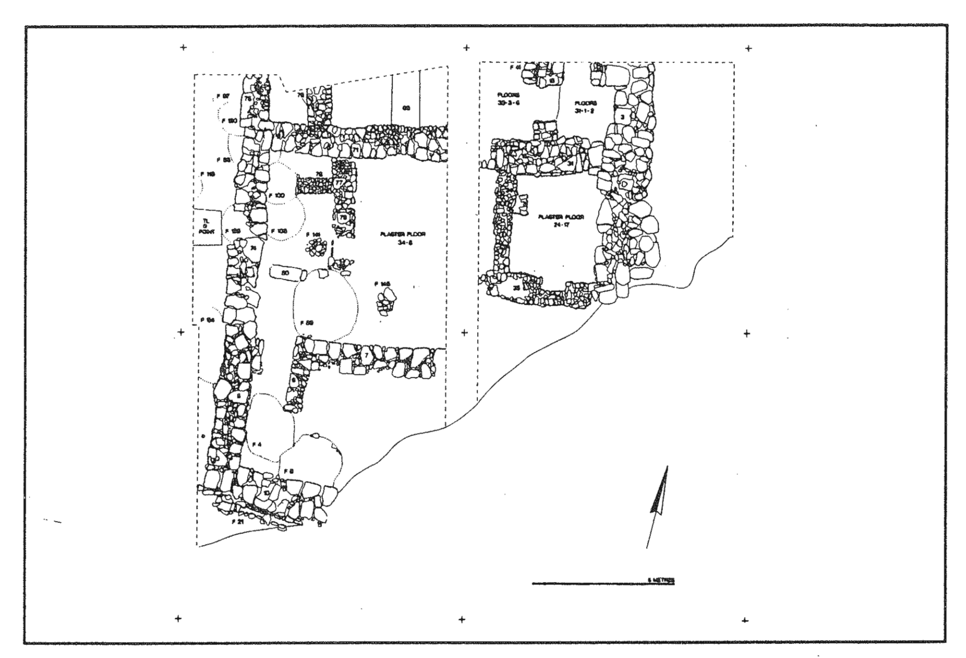
Bibliography

AMIRAN, R. 1993. Hesi, Tell el-: NEAEHL 2, 630-634.
BLAKELY, J. A. 2000. Petrie's Pilaster Building at Tell el-Hesi: L. E. STAGER, J. A. GREENE & M. D. COOGAN ed.., The Archaeology of Jordan and Beyond: Essays in Honor of James Sauer (Harvard Semitic Museum Publications – Studies in the Archaeology and Histtory of the Levant 1). Cambridge/MA, 66-80.
BOURKE, S. J.; R. T. SPARKS; K. N. SOWADA & L. D. MAIRS 1994. Preliminary Report on the University of Sydney's Fourteenth Season of Excavations at Pella (Tabaqat Fahl) in 1992: ADAJ 38, 81-127.
BOURKE, S. J.; R. T. SPARKS; K. N. SOWADA; P. B. MCLAREN & L. D. MAIRS 1998. Preliminary Report on the University of Sydney's Sixteenth and Seventeenth Seasons of Excavations at Pella (Tabaqat Fahl) in 1994/1995: ADAJ 42, 179-213.
HASEL, M. G. 1998. Domination and Resistance. Egyptian Military Activity in the Southern Levant, ca. 1300-1185 B.C. (Probleme der Ägyptologie 11). Leiden.
HIGGINBOTHAM, C. R. 2000. Egyptianization and Elite Emulation in Ramesside Palestine. Governance and Accomodation on the Imperial Periphery (CHANE 2). Leiden.
JAMES, F. W. 1966. The Iron Age at Beth-Shan. Philadelphia.
KAFAFI, Z. 1977. Late Bronze Age Pottery in Jordan (East Bank), 1575-1200 BC. (M. A. Dissertation submitted to the University of Jordan). Amman.
KEMPINSKI, A. 1981. Is Tel Masos an Amalekite Settlement? BARev 7/3, 52-53.
KEMPINSKI, A. 1989. Megiddo. A City State and Royal Centre in North Israel (MAVA 40). München.
KEMPINSKI, A & R. REICH 1992, The Architecture of Ancient Israel from the Prehistoric to the Persian Periods. Jerusalem.
KOCHAVI, M. 1981. Aphek-Antipatris: BA 44, 75-86.
LEONARD, A. Jr. 1989. Archaeological Sources for the History of Palestine – The Late Bronze Age: BA 52, 4-39.
LOUD, G. 1948. Megiddo II: Seasons of 1935-1939 (OIP 62). Chicago.
MACDONALD, E.; J. L. STARKEY & L. HARDING 1932. Prehistoric Fara. Beth-pelet Cemetery. London.
MAZAR, A. 1990. Archaeology of the Land of the Bible 10 000-586 B.C.E. New York.
OREN, E. D. 1982. Ziqlag – A Biblical City on the Edge of the Negev: BA 45, 164-165.
OREN, E. D. 1984. «Governor's Residences» in Canaan under the New Kingdom: A Case Study of Egyptian Administration: JSSEA 14, 37-56.
OREN, E. D. 1985. Architecture of Egyptian «Governors' Residencies» in Late Bronze Age Palestine: EI 18, 183-200; *72 (English summary).
OREN, E .D. 1992. Palaces and Patrician Houses in the Middle and Late Bronze Ages: A. KEMPINSKY & R. REICH eds., The Architecture of Ancient Israel From the Prehistoric to the Persian Periods. Jerusalem, 105-121.
PETRIE, W. M. F. 1928. Gerar. London.
PETRIE, W. M. F. 1930. Beth-pelet (Tell Fara) I. London.
TUBB, J. 1988. Tell es-Sa'idiyeh: Preliminary Report of the First three Seasons of Renewed Excavations: Levant 20, 23-88.
TUBB, J. 1991. Preliminary Report on the Fifth (1990) Season of Excavations at Tell es-Sa'idiyeh: ADAJ 35, 181-194.
WEIPPERT, H. 1988. Palästina in vorhellenistischer Zeit (Handbuch der Archäologie, Vorderasien II/1). München.

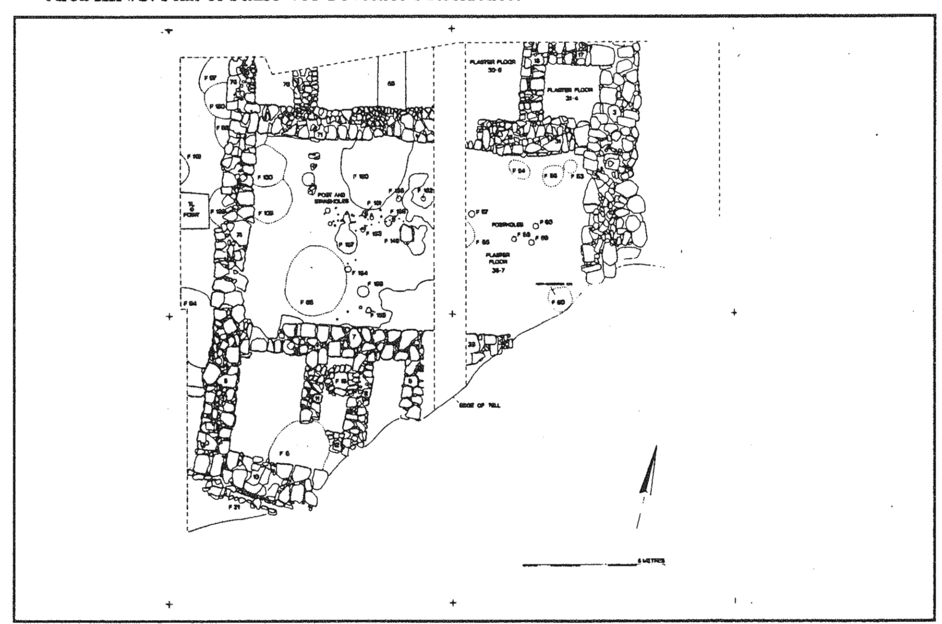


17. Tel Sera'. ***EI*** 18 (1985), p. 184, No. 1. 18. Tel Masos. ***Tel Masos*** III, Plan 18. 19. Bet Shean, Building 1500. F. James: ***The Iron Age at Beth Shean,*** Philadelphia, 1966, p. 9. 20. Tell Hesi. F. Bliss: ***Mound of Many Cities,*** London, 1898, p. 72. 21. Tell Jemmeh. ***Gerar,*** Pl. VI. 22. Tell el-Far'ah (S). ***Beth Pelet*** I, Pls. LI-LVI. 23. Tel Aphek. ***BA*** 44 (1981), p. 78.

Fig. 1: Governor's residency buildings found in Palestine (after OREN 1992).



Area IIIN/S. Plan of Phase VA Governor's Residence.



Area IIIN/S. Plan of Phase VB Governor's Residence.

Fig. 2: Plans of the governor's residency found at Ṭabaqāt Faḥl (after BOURKE et al. 1994).

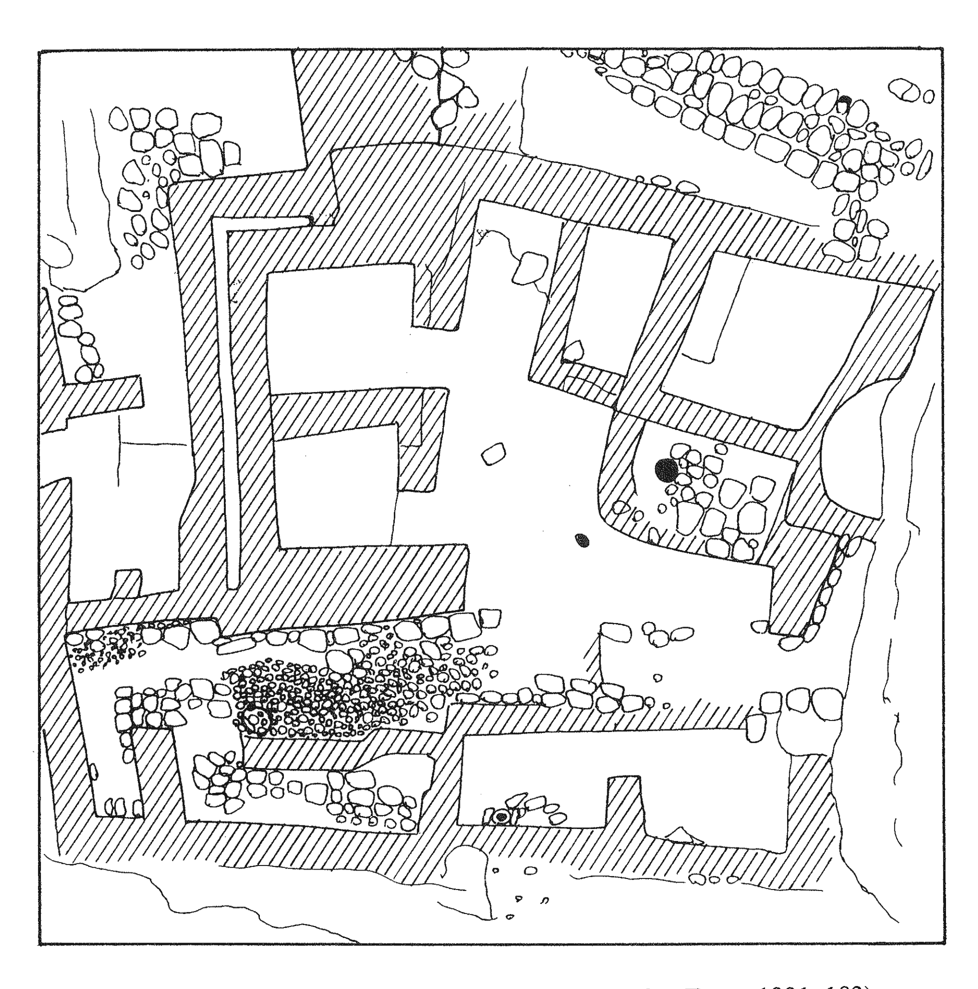


Fig. 3: Tell es-Saʿīdīye Egyptian governor's residency (after TUBB 1991, 183).

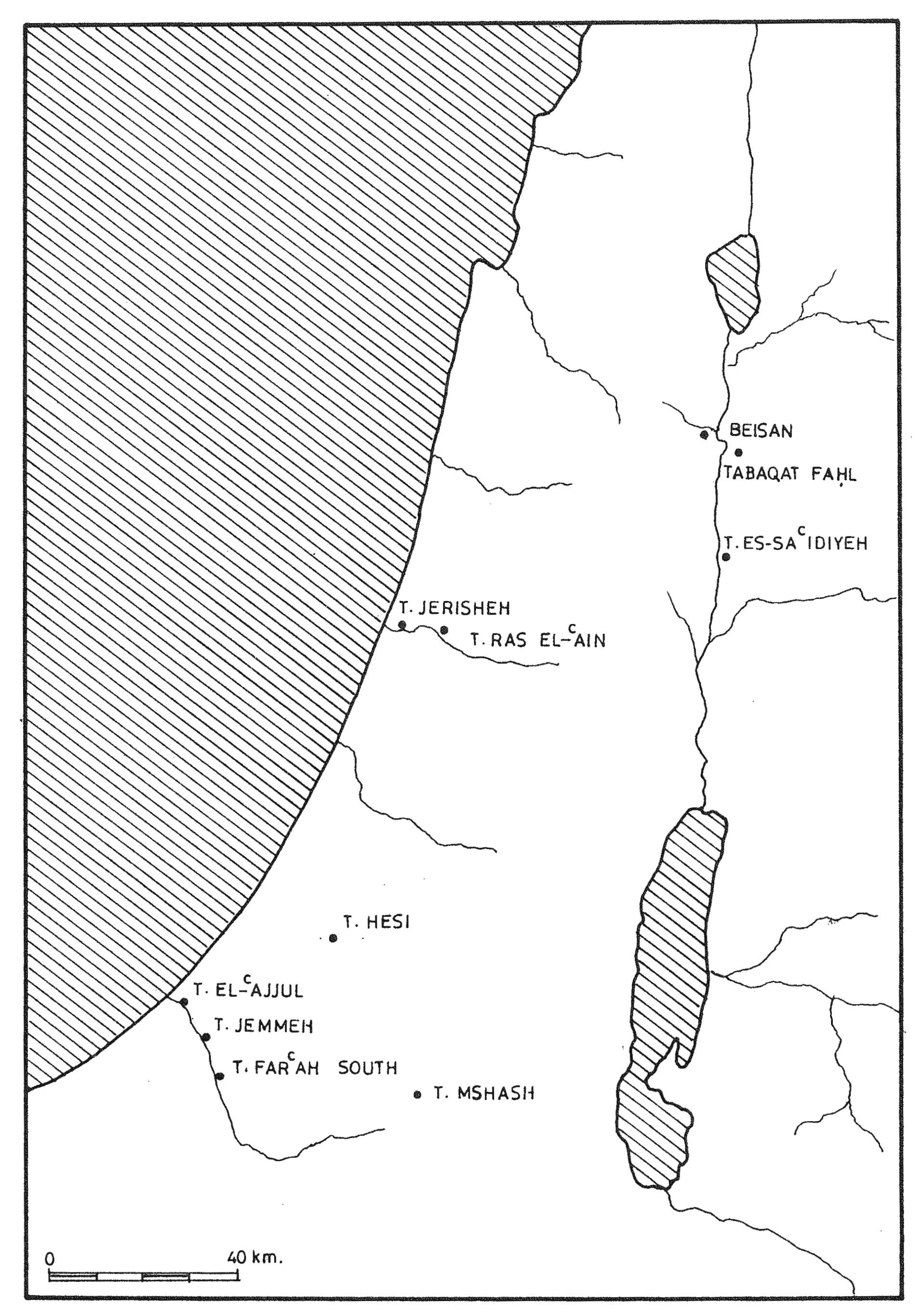


Fig. 4: Palestinian and Jordanian sites with «governor's residencies».

Jerusalem und die Jebusiter

Ulrich Hübner

Fortis imaginatio generat historiam[1]

Sowohl das Gentiliz *Y^ebūsī* als auch der entsprechende Ortsname *Y^ebūs* für Jerusalem sind *ausschließlich* im Alten Testament und in den von ihm abhängigen Quellen belegt. Der Ortsname *Y^ebūs* ist nur selten und nur in späten Belegen des Alten Testaments bezeugt, nämlich in Ri 19,10-11; 1 Chron 11,4-5 und eventuell Jos 18,28 (**Ybws*, cf. Septuaginta), und wird in der Septuaginta als *Iebous* und in der Vulgata als *Iebus* transkribiert[2]. Nur in Ri 19,11 wird von einer *ʿīr ha-Y^ebūsī* gesprochen, nachdem in V. 10 zuvor den Lesern klar gemacht worden war, daß Jebus den Ort Jerusalem meint (ähnlich Jos 18,28; 1 Chron 11,4). Tatsächlich hat Jerusalem niemals – außer an einigen Stellen des Alten Testaments – «*Y^ebūs*» geheißen. Damit stellt sich die Frage, ob die Stadt tatsächlich jemals von «Jebusitern» bewohnt gewesen ist oder nicht.[3]

Das Gentiliz *Y^ebūsī* (im kollektiven Singular; in der Septuaginta *Iebousai*; *Iebousaios*; Vulgata *Iebusei*) kommt im Alten Testament im Gegensatz zum Ortsnamen sehr viel häufiger vor. In der Regel meint es die präisraelitischen Bewohner Jerusalems (Jos 15,63; Ri 1,21; 2 Sam 5,6; 1 Chron 11,4 u.ö.). Am häufigsten werden «(die) Jebusiter», die nur in 2 Sam 5,8; Sach 9,7 und 1 Chron 11,6 ohne Artikel belegt sind, in den zahlreichen stereotypen ethnographischen Aufzählungen präisraelitischer Bevölkerungsgruppen Palästinas genannt (Gen 15,21; Ex 3,8.17; 13,5; 23,23; 33,2; 34,11; Num 13,29; Dtn 7,1; 20,17; Jos 3,10; 9,1; 11,3; 12,8; 24,11; Ri 3,5; 1 Kön 9,20; Esra 9,1; Neh 9,8; 2 Chron 8,7; vgl. Judit 5,18). Hier fällt auf, daß sie fast immer an letzter oder vorletzter Stelle erwähnt werden. Genealogischem Denken verpflichtet galt laut Gen 10,16 (P) und 1 Chron 1,14 *ha-Y^ebūsī* als Sohn Kanaans.

Mit dem Gentiliz kann auch ein einzelner, individueller Bewohner Jerusalems gemeint sein, nämlich im Fall des Besitzers der «Tenne» (2 Sam 24,16.18; 1 Chron 21,15-28; 2 Chron 3,1), auf der später der salomonische Tempel errichtet worden sein soll. Allerdings ist er der *einzige* «Jebusiter», dessen Name überliefert wird. Überdies ist die Überlieferung seines Namens einigermaßen unsicher (HALAT[3] 83.

---

[1] Manfred Weippert als kleines Zeichen des Dankes für die gemeinsame Zeit in Heidelberg, in der ich sein Assistent sein durfte. Mein Artikel hat eine längere Vorgeschichte: Er wurde vor einigen Jahren auf Bitten der Royal Academy for Islamic Civilization Research (Al Albait Foundation) in ʿAmmān geschrieben; der von ihr geplante Band über Jerusalem ist allerdings bis heute nicht erschienen. Den Teilnehmerinnen und Teilnehmern des Kieler Doktoranden-Kolloquiums danke ich für die kritische Diskussion meiner These.

[2] Reed 1992a.

[3] Uehlinger 1996.

87; Ges.[18] 18. 97)[4]: Im masoretischen Text 2 Sam 24,16 heißt er *hā-'Awarnā* (Qere *'rwnh*), in 2 Sam 24,18 *'Aranyā* (Qere *'rwnh*), in 2 Sam 24,20.22-24 *'Arawnā* und in 1 Chron 21,15.18.28; 2 Chron 3,1 *'Ornān* [4QSam[a] *'rn'*, Septuaginta *Ornan;* Joseph. ant. 7,69; 7,329-332; *Oron(n)as*; Vulgata *Areuna*; *Ornan*]. Gemeinhin wird der Name aus dem Hurritischen (hurrit. *iwri* = ugarit. *'iwr* «lord»)[5] oder Hethitischen (*arauanni* «frei, adlig, der Freie») abgeleitet[6]. Möglicherweise läßt sich der Name aber doch aus dem Semitischen herleiten (palmyren. *'rwn'*, syr. *arwānā* «Kalb»; cf. den Herrschernamen *'Eglōn* «Kälbchen» Ri 3,12-17)[7].

Die Etymologie des Gentiliziums *Y[e]būsī* bzw. des Ortsnamens *Y[e]būs* ist nicht geklärt: Möglicherweise kann man es von der Wurzel *bws* ableiten (HALAT[3] 111; Ges.[18] 132; DNWSI 147-148); dann würde der Name «Er hat zertreten» bedeuten und ein Hypokoristikon bilden, dem das theophore Element fehlt. Sofern es sich um eine israelitische Namengebung für Jerusalem handelt, dürfte es sich bei dem fehlenden theophoren Element um Jahwe handeln; dann wäre die Bedeutung des Namens «Jahwe hat zertreten«. Sollte es sich jedoch um einen präisraelitischen Namen handeln, müßte man mit einem anderen theophoren Element rechnen. Die Bildung des Names ist in jedem Fall archaisch bzw. archaisierend[8], was umso mehr gilt, wenn es sich nicht um ein Hypokoristikon handeln sollte. Der Ortsname *Y[e]būs* ist offenbar künstlich nach dem Gentiliz gebildet mit der Absicht, dem üblichen Toponym Jerusalem ein archaisierendes Pseudonym beizufügen. Personalnamen, die eventuell mit *Y[e]būs* / *Y[e]būsī* verglichen werden können, sind amurritisch *Ya-bu-sú-um* und *Ya-ba-si-[d]Dagan*)[9]. Eine andere Möglichkeit besteht vielleicht darin, den Ortsnamen *Y[e]būs* als «trockenen, dürren Ort» von der Wurzel *ybš* «trocken» (HALAT[3] 367-368; Ges.[18] 434-435; DNWSI 433; vgl. den Ortsnamen *Yābēš*) abzuleiten[10], was allerdings mit erheblichen philologischen Problemen belastet ist und darüberhinaus für das durch Gihon- und Rogel-Quelle mit Wasser gut versorgte Jerusalem wenig zutreffend ist. Judäer haben wohl auch – trotz aller philologischen Hindernisse, die derartige Etymologien verbieten – in der lautlich-akustischen Nähe auch die Wurzel *bzz* «erbeuten, plündern» volksetymologisch assoziieren können [*«Er, (Jahwe), hat erbeutet»] (HALAT[3] 113; Ges.[18] 135; DNWSI 149). Offenbar war das Gentiliz *Y[e]būsī* bzw. der Ortsname *Y[e]būs* ein sprechender Eigenname[11], der das Geheimnis seiner fiktiven Etymologie mit Absicht nicht preisgeben will und kann, weil er in spielerischer Art und Weise bei seinen muttersprachlichen Lesern freischwebende Assoziationen über den Gewinn der Stadt und den damit verbundenen Herrschaftsanspruch

---

[4] GÖRG 1991; NELSON 1992.

[5] GORDON 1955, 234, NO. 77; GRAY 1952, 212; HESS 1993, 36f. 229; WYATT 1985; vgl. aber auch BECKING 1999.

[6] FRIEDRICH & KAMMENHUBER 1979, 257-258; FEILER 1939; GÖRG 1991; ROSÉN 1955; cf. TALLQUIST 1914, 270; cf. JIRKU 1920; STOLZ 1970, 10.

[7] SCHNEIDER 1992, 36; vgl. dazu HÜBNER 1987.

[8] DRIVER 1901; KNAUF 1988, 44f.

[9] HUFFMON 1965, 38. 177, unexplained *bś';* GELB 1980, 17. 380-381 *bsj* «to be, to exist«.

[10] PRIEBATSCH 1975; OTTO 1980; SCHOTTROFF 1995.

[11] RICHTER 1996, 38. 46. 171.

auslösen wollte. Alle Versuche, den «Jebusitern» eine hurritische[12] oder andere nichtsemitische Herkunft zuzusprechen, sind ohne jede Beweiskraft. Daran ändert auch der Name eines einzelnen der präisraelitischen Stadtfürsten, *'Abdi-Ḫeba* (EA 285-290), und der Name Araunas nichts. Beide Personalnamen belegen allenfalls, daß Nichtkanaanäer oder Kanaanäer mit nichtkanaanäischen Personennamen in die Oberschicht Jerusalems eingeheiratet hatten[13], nicht aber die historische Authentizität des Gentiliziums *Yᵉbūsī* oder eine nichtsemitische Bevölkerungsmehrheit im vorisraelitischen Jerusalem. Der Personenname *'Abdi-Ḫeba* belegt darüberhinaus die vereinzelte Verehrung einer syro-hurritischen Göttin im spätbronzezeitlichen Jerusalem[14]. Die Personennamen *'Adōnīṣedeq* (Jos 10,1.3) bzw. *'Adōnībeṣeq* (Ri 1,5-7), *Malkīṣedeq* (Gen 14,18; Ps 110,4) und der Name des «Hethiters» *'Ūrīyā* (2 Sam 11,3-26 u.ö.) sind übliche nordwestsemitisch-kanaanäische Personennamen – und z. T. sicherlich fiktiv[15]. So sind auch die frühen Versuche, diesen eigenartigen Namen Jerusalems zu erklären, wenig hilfreich: *Yᵉbūs* wird einfach als gegeben vorausgesetzt, aber nicht abgeleitet; die anderen Toponyme werden theologisch gedeutet, wie z. B. bei Markus Eremita, opusculum X,7: «Zuerst wurde Jerusalem nämlich Jebus genannt. Daher erfahren wir, daß Melchisedek von den 'sieben besiegten Heidenvölkern' stammte. Er war nämlich ein Jebusiter. Nachdem aber die Heidenvölker vertrieben waren und sich das Volk angesiedelt hatte, teilte Gott die Stadt den Priestern zu, damit dort die Opfer aus dem ganzen Gebiet der Juden dargebracht würden. Nachdem die kriegerischen Auseinandersetzungen beendet waren, benannte er daher die Stadt um in Salem, d. h. Friede. Jerusalem aber ist übersetzt 'Schau des Friedens'» (vgl. auch Clemens, strom. 15,5; Origines, frag. 80 in Joh; Eusebius, dem. ev. 6,24; Kyrill, glaph. Gen. 2,3). Laut Josephus, bell. Iud. 6,438f; ant. 1,180ff (vgl. contra Ap. 1,172f) hieß Jerusalem ursprünglich *Solyma* und seit dem Kanaanäer Melkisedeq[16] bzw. den Jebusitern *Hierosolyma*; die Jebusiter kennt er als vordavidische Bevölkerung Jerusalems (ant. 7,61-69. 329f; vgl. 1,139), nicht aber einen entsprechenden Ortsnamen[17].

J. Maxwell Miller hat 1974 versucht[18], die Probleme, die sich aus der alttestamentlichen Ortsnamensüberlieferung ergeben, dadurch zu lösen, daß er den Doppelnamen bzw. die Gleichung *Yᵉbūs* = Jerusalem – m.E. zu Recht – als spätalttestamentliche Konstruktion ansah. Deshalb glaubte er, die Toponyme, die er *beide* für authentisch hielt, voneinander trennen zu können, und wollte – m. E. zu Unrecht – ein präisraelitisches *Yᵉbūs* bei der unbedeutenden Ortslage *Šu'faṭ* ca. 4,5 km nördlich von Jerusalem lokalisieren; dabei bezog er sich vor allem auf die beiden Toponyme *ketef ha-Yᵉbūsī* (in Jos 15,8; 18,16) und das Gentiliz *wᵉ-ha-Yᵉbûsî* (in Jos 18,28 (*lege wī-Ybūs*). Sein Versuch scheitert vor allem daran, daß er dann auch die Rogel-

---

[12] HOFFNER 1973.
[13] HESS 1997.
[14] TOORN 1999, 391f; TRÉMOUILLE 1997.
[15] GÖRG 1991, 333; ENGELKEN 1995; REILING 1999; VIEYRA 1939.
[16] EMERTON 1990; ENGELKEN 1995; REILING 1999.
[17] Vgl. BEGG 1998.
[18] MILLER 1974.

Quelle, das Hinnom- und das Rephaim-Tal weiter nördlich außerhalb Jerusalems hätte lokalisieren müssen. Einzig das Toponym *ketef ha-Yebūsī* könnte einen älteren lokalen Haftpunkt in unmittelbarer Nähe Jerusalems gehabt haben, den die alttestamentlichen Verfasser sekundär auf ganz Jerusalem übertragen haben. Wahrscheinlicher ist aber die umgekehrte, historiographisch bedingte Reihenfolge von dem fiktiven Ortsnamen *Yebūs* für Jerusalem zur Kennzeichnung einer topographischen Besonderheit, der «Schulter Jerusalems» zur «Schulter des Jebusiters», nachdem sich der fiktive Ortsname im kollektiven Gedächtnis Judas etabliert hatte.

Es kann nicht genug betont werden, daß das Gentiliz und der entsprechende Ortsname *nur* im Alten Testament und in den von ihm abhängigen Quellen vorkommen. Im Gegensatz dazu wird in den außeralttestamentlichen Belegen Jerusalem stets Jerusalem und niemals *Yebūs* genannt: Schon in den ältesten Belegen wie den ägyptischen Ächtungstexten (19./18. Jh. v. Chr.)[19] und den Amarna-Briefen (14. Jh. v. Chr.) wird Jerusalem Jerusalem genannt, nämlich *ʾwšʾmm*[20] und (uru) *ú-ru-sa-lim* (EA 287. 289)[21]. Dies ist auch in den neoassyrischen Inschriften (uru *ur-sa-li-im-mu/ma*)[22], im epigraphischen und numismatischen Hebräisch (z. B. *Ḫirbet Bēt Layy*-Inschrift *Yršlm*; Lachish-Ostrakon 6:10 ...]*šlm*)[23], im Aramäischen (*Yršlm*; *Yrwšlm*)[24], im Nabatäischen (*ʾwršlm*; CIS 2,1, No. 320 B), Syrischen (*ʾU/Orišlem*) oder Mandäischen (*ʿUrašlam*) nicht anders und ändert sich auch nicht in den (frühen) griechischen Belegen (*Ierousalêm*, *Ierosolyma* u.ä.). Auch im arabischen Ortsnamensbestand in und um Jerusalem ist das Toponym *Yebūs* nirgends erhalten[25]. Der Ort und seine Bewohner werden außerhalb des Alten Testaments und von ihm abhängiger Texte niemals «*Yebūs*» bzw. «Jebusiter» genannt.

Warum hießen also laut dem Alten Testament – und nur laut ihm – die Bewohner Jerusalems immer wieder, aber nicht immer, «Jebusiter» und nicht einfach «Einwohner Jerusalems» o.ä., wie zahlreiche Belege zeigen? Sollte Jerusalem, das in präisraelitischer Zeit eine Ausdehnung von etwa 3-4 ha gehabt hatte, mehrere, mindestens aber zwei ethnische Gruppierungen beherbergt haben, nämlich (kanaanäische?) Jerusalemer und (nichtkanaanäische?) «Jebusiter»? Und waren die «Jebusiter» die ethnisch dominante Gruppierung in der Stadt? Wenn es so gewesen wäre, warum hat niemand sonst als nur einige alttestamentliche Verfasser und Tradenten davon gewußt? War die Bevölkerung Jerusalems in ihrer mehrheitlichen Zusammensetzung nicht doch homogen, d.h. kanaanäisch?

Vielleicht sollte ein Erklärungsversuch mehr von der Tatsache ausgehen, daß laut der alttestamentlichen Historiographie Jerusalem als letzte und wichtigste von Israeliten eroberte kanaanäische Stadt galt; von daher rührt offensichtlich auch die

---

[19] Anders NA'AMAN 1992.
[20] SETHE 1926, 53. 58, Nos. e27. e28. f18; POSENER 1940, 86, E 45.
[21] NA'AMAN 1996; gegen FRANKEN & STEINER 1992.
[22] PARPOLA 1970, 375.
[23] RENZ 1995, 245-246. 425-427.
[24] HACHLILI & KILLEBREW 2000, 155-158; COTTON & YARDENI 1997, 123-129. Vgl. z. B. ANET³ 492.
[25] Vgl. z. B. SOCIN 1879; PALMER 1881; HARTMANN 1883, 106-114.

Stellung der «Jebusiter» in den genannten Listen der (meist sieben) präisraelitischen «Völker» im Alten Testament[26]. Der Hauptort eines kleinen Stadtstaates war zur Hauptstadt des Kleinstaates Juda und damit zum Sammelpunkt zahlreicher historiographischer und theologischer Projektionen geworden[27], von denen einige einer kritischen Überprüfung nicht standhalten.

Virtuelle Geschichte und fiktive Ethnonyme (sowie fiktive Orts- und Personennamen) sind dem Alten Testament keineswegs unbekannt: Die stereotype Vergesellschaftung der «Jebusiter» mit Kanaanäern, Hethitern, Horitern, Amoritern, Perizzitern, Girgaschitern, Hiwitern, Rephaim u. a. zeigt nur das nicht unbeträchtliche Halbwissen alttestamentlicher Verfasser über die präisraelitische Zeit: «Hethiter» haben allenfalls als Einzelpersonen gelegentlich in Palästina gelebt und sind insofern eine bloße Fiktion alttestamentlicher Ethnographie, als sie niemals eine nennenswerte ethnische Gruppierung innerhalb Palästinas gebildet haben[28]. Die angeblichen ethnischen Größen «Kanaanäer«, «Amoriter» und «Horiter»[29] zeigen in ihrer uferlosen Unbestimmtheit nur, daß alttestamentliche Verfasser nicht wußten, was sie eigentlich darunter verstanden, wenn sie diese Ethnonyme entsprechend dem akkadischen (und ägyptischen) Gebrauch des 1. Jahrtausends v. Chr. zur Schilderung ethnischer Verhältnisse im 2. Jahrtausend v. Chr. benutzten[30]. «Perizziter» sind nichts weiter als ein Pseudo-Ethnonym[31], Rephaim (wie Samsummiter) nichts anderes als von Unterweltsgottheiten zu Pseudo-Ethnonymen mutierte Fiktionen[32]. Über Historizität, Herkunft (und Etymologie) der bizarren «Girgaschiter» und «Hiwiter» kann man kaum mehr als spekulieren[33]; am besten geht man auch hier von Pseudethnonymen, mindestens aber von anachronistisch verwendeten Ethnonymen aus. Wenn alle diese ethnischen Parallelgruppen vage, obskur, anachronistisch bis unhistorisch sind, wieso sollte dann gerade das Genitiliz «Jebusiter» präzis, konkret und historisch sein?

Dem Alten Testament sind Doppelbenennungen von Städten, die in der Frühgeschichte Israels eine besondere Rolle gespielt haben sollen, keineswegs fremd. Vergleichbar mit dem doppelten Ortsnamen Jerusalem – «*Yᵉbūs*» sind jene Doppelnamen von Orten, die mittels der beiden Namen diesen Orten eine fiktive zweigeteilte – präisraelitische-israelitische – Existenz zuschreiben wollen: So galten die mit großer Wahrscheinlichkeit perserzeitlichen Toponyme *Qiryat-(hā-) 'Arba'* und *Qiryat-*

---

[26] ISHIDA 1979; BRAULIK 1991.
[27] TSEVAT 1982; OTTO 1989.
[28] HOFFNER 1973; 1994; SETERS 1972
[29] BUCCELLATI 1997; EDZARD & KAMMENHUBER 1975; GÖRG 1991, 90-92; 1995, 437-439; GRIESHAMMER 1975; HACKETT 1997; LEMCHE 1991; LIVERANI 1973; LORETZ 1999; MENDENHALL 1992; RAINEY 1996; SCHMITZ 1992; SCHOVILLE 1994; SETERS 1972; UEHLINGER 1999/2000; WEIPPERT 1980; WILHELM 1995; ZOBEL 1984.
[30] SETERS 1972; KNAUF 1992; 1994, 94-98.
[31] NIEMANN 1993; REED 1992b.
[32] HÜBNER 1992, 163-164. 276-279; TOORN 1999, 692-700; vgl. FOX 1998; *bᵉnē Šēt* in Num 24,17.
[33] BAKER 1992a; 1992b; BROWN 2000, 193-198; GÖRG 1991, 846; 1995, 171-172; MARGALITH 1988.

Seper als präisraelitische Namen der Städte Hebron (Gen 23,2; 35,27; Jos 14,15; 15,13.54; 20,7; 21,11; Ri 1,10; Neh 11,25)[34] und Debir (Jos 15,15f; Ri 1,11f; *Ḫirbet Rabūḍ*)[35]. Hebron soll laut Num 13,22.28.33 u.ö. von den ʻAnaqitern (HALAT³ 813, die vielleicht schon in den ägyptischen Ächtungstexten belegt sind)[36], laut Gen 14,13; 23,3-20; 25,10; 49,32; Num 13,29 von «Hethitern» und «Amoritern» bewohnt gewesen sein. Auch Bethel soll in präisraelitischer Zeit einen anderen Namen getragen haben, nämlich *Lūz* (Gen 28,19; 35,6; 48,3; Ri 1,23)[37]; die Namensänderung wird ätiologisch auf Jakob zurückgeführt (Gen 28,10-22). Dahinter steht die Absicht, die frühe Geschichte Israels nicht in Kontinuität und Nähe (vgl. dagegen die Minderheitsvoten in Jos 15,63; Ri 1,21), sondern in Diskontinuität und Distanz zur präisraelitischen Geschichte zu sehen. Darüberhinaus war «*Yᵉbūs*» keineswegs das einzige fiktive Toponym, mit dem Jerusalem in Verbindung gebracht wurde, wie die Beispiele *(ha-)Mōrīyā* (Gen 22,2; 2 Chron 3,1), *ʼArīʼēl* (Jes 29,1f.7) und *ʼOhᵒlībāh* (Ez 23,4ff) zeigen[38].

Warum also nannten einige alttestamentliche Verfasser die präisraelitischen Bewohner Jerusalems «Jebusiter»? Weil die späteren israelitisch-judäischen Bewohner Jerusalems selbst Jerusalemer hießen und ihre Stadt den gleichen Namen hatte bzw. behielt wie die präisraelitische Stadt. Die beiden fiktiven Unterscheidungen «*Yᵉbūs*» – Jerusalem und «Jebusiter» – Jerusalemer trennten ein und dieselbe Stadt mit den beiden realiter aufs engste miteinander verwandten kanaanäischen Gruppen präisraelitischer und judäisch-israelitischer Jerusalemer mit Hilfe unterschiedlicher Toponyme bzw. Ethnonyme. Diese Form pseudoethnischer Differenzierung verschleierte die historische, ethnische (vgl. Jos 15,63; Ez 16,3.45), kulturelle und religiös-sakrale Kontinuität des präisraelitischen mit dem judäischen Jerusalem[39]. Wo man nicht wie sonst so häufig davon berichten konnte, daß die autochthone Bevölkerung durch Vertreibungen beseitigt worden war[40], mußte man sich historiographisch, ethnographisch und ideologisch anders arrangieren. Die literarisch-ethnographische Unterscheidung wollte Besitzansprüche durch eine Fiktion historisch begründen und den Anschein erwecken, als sei Jerusalem erst durch die israelitische Besiedlung zu Jerusalem geworden. Dies ist auch der Grund dafür, daß der Ortsname Jerusalem im Pentateuch kein einziges Mal vorkommt, allenfalls in der Kurzform *Šālēm* in Gen 14,18[41]. Das prägnanteste sprachliche Mittel, mit dessen Hilfe die Geschichte Jerusalems historiographisch und ethnographisch den eigenen israelitischen Vorstellungen angepaßt wurde, war die Wahl eines fiktiven Ethnonyms bzw. Toponyms,

---

[34] OFER 1993.
[35] KOCHAVI 1993.
[36] GÖRG 1991, 100-101. 151; LIPINSKI 1974; MATTINGLY 1992. Vgl. POSENER 1940; 1966; SETHE 1926.
[37] KELSO 1993; laut WEINFELD 1993 angeblich ein hethitischer Ortsname.
[38] Zu *Mōrīyā* vgl. DIEBNER 1998; SCHULT 1998. 1999; MITTMANN 2000, zu *ʼArīʼēl* GÖRG 1991, 167, zu *ʼOhᵒlībāh* ZIMMERLI ²1979, 528-555.
[39] Vgl. z. B. STOLZ 1970; RUPPRECHT 1977.
[40] HÜBNER 1999.
[41] EMERTON 1971; 1990.

dessen sprachliche Form bewußt archaisierend ist und dessen mögliche Bedeutung «Er, (Jahwe), hat zertreten» theologisch das zum Ausdruck bringen will, was sich historisch so nicht abgespielt haben kann[42]. Nur an den Stellen, an denen es den alttestamentlichen Verfassern wichtig war, auf die Tatsache der präisraelitischen Besiedlung Jerusalems und gleichzeitig auf die von ihnen für so wichtig gehaltene ethnische und religiöse Differenz zwischen präisraelitischer und israelitischer Bevölkerung aufmerksam zu machen (z. B. 1 Kön 9,20; Esra 9,1; cf. *'īr nokrī* Ri 19,12), verwendeten sie das künstliche Ethnonym «Jebusiter»; ansonsten – und deutlich häufiger – sprachen sie von den «Einwohnern Jerusalems» [z. B. *ywšb(y) Yrwšlm*; Jos 15,63; Ri 1,21; 2 Kön 23,2; Jer 4,4; 8,1; 11,2.9.12; 13,13; 17,20.25; 18,11; 19,3; 25,2; 32,32; 35,13.17; 36,31; 42,18; Jes 22,21; Ez 11,15; 12,19; 15,6; Sach 12,5.7-8.10; 13,1; Zeph 1,4; Threni 4,18; 2 Chron 20,15.18.20; 21,11.13; 22,1; 31,14; 32,26. 33; 33,9; 34,30.32; 35,18; 38,18; Neh 7,3; Dan 9,7 u.ö.). Die ihrem eigenen Verständnis nach in Palästina immigrierten Israeliten betrachteten die autochthone Bevölkerung als Fremde und sich selbst als einheimisch. Gelegentlich erinnerten sie sich daran, daß ihr Hebräisch nichts anderes war als eine «Sprache Kanaans» (Jes 19,18) und Jerusalem «nach ... Geburt und Geschlecht aus dem Land der Kanaanäer» stammte (Ez 16,3)[43]. Ansonsten verstand man sich als Enklavenkultur, die ihre Identität mittels xenophober «Gegengeschichte» (*counterhistory*) suchte[44].

Der alte, ursprüngliche Ortsname Jerusalem, der (wahrscheinlich) als «Gründung des Gottes *Šālēm* / *Šalim*» zu verstehen ist (cf. den Namem *Šālēm* für Jerusalem in Gen 14,18; Ps 76,3)[45], war zu keinem Zeitpunkt von dem fiktiven Ortsnamen «*Y*ᵉ*būs*» oder den politisch oder religiös motivierten Versuchen, den Ort in «Stadt Davids» (z. B. 2 Sam 5,7.9; 1 Kön 2,10; Jes 22,9; Neh 3,15; 1 Chron 11,4-9; 15,1. 29) oder *al-Quds* umzubenennen, verdrängt worden (vgl. im AT schon Joel 4,17 u.ä.)[46]. Ebensowenig waren in Jerusalem jemals eine Bevölkerung oder Bevölkerungsgruppe namens «Jebusiter» ansässig. Die Bewohner Jerusalems waren immer «Jerusalemer», seien es Kanaanäer, Judäer oder Araber gewesen[47].

Bei den alttestamentlichen Texten, die mittels des Gentiliziums *Y*ᵉ*būsī* und des Toponyms *Y*ᵉ*būs* Historiographie und Ethnographie betreiben, handelt es sich um fiktionale bzw. formative Texte. Sie versuchen Fragen wie «Wer sind wir?», «Woher kommen wir?» oder «Wie wurden wir, was wir jetzt sind und sein wollen?» zu beantworten, also Fragen nach der eigenen, geschichtlich gewordenen Existenz[48]. Gleichzeitig versuchen sie, den Besitz der ehemals kanaanäischen Stadt Jerusalem und die Herrschaft über die alteingesessene autochthone Bevölkerung zu legitimieren. Diese frühe Form nationaler und ethnozentristischer Geschichtsschreibung will Identität

---

42 Vgl. z. B. FROLOV & OREL 1999; HOLM-NIELSEN 1993; NOORT 1998; OEMING 1994; SCHÄFER-LICHTENBERGER 1993; THOMPSON 2000.
43 GOSSE 2000; ISRAEL 2002.
44 DOUGLAS 1993.
45 HUFFMON 1995; KEEL & UEHLINGER 1994.
46 Vgl. z. B. SCHREINER 1963.
47 HÜBNER 1998.
48 DAVIES 1992; WHITELAM 1996.

formieren und vermag dies nur unter gleichzeitiger ethnischer, antikanaanäischer Abgrenzung zu tun[49]. Nicht Historizität, sondern weitgehende Fiktion von Geschichte mittels Geschichten ist das Ziel. Leser glauben diese Fiktionen, also sind sie «wahr», auch wenn sie historisch nicht «richtig» sind. Darin liegt die literarische Plausibilität solcher Texte. Unhistorische Fiktionen wurden so geschichtsmächtig und geschichtsproduktiv. Fakten spielen in der Geschichte häufig eine geringere Rolle als die Fiktionen, die sich Menschen von ihrer eigenen Geschichte machen. Die fiktiven «Jebusiter» wurden literarisch zum Leben erweckt und entwickelten ein Eigenleben in das historische Bewußtsein ihrer Rezipienten hinein. So verwundert es auch nicht, daß man in Jerusalem zeitweise glaubte, das Grab des Jebusiters *'Ornān* zeigen zu können[50]. Solange die fiktiven «Jebusiter» nicht doch noch durch bislang unbekannte außeralttestamentliche Quellen in die historische Faktizität reanimiert werden müssen, leben sie seit ihrer alttestamentlichen Erfindung weiter, und wenn sie nicht gestorben sind, dann leben sie noch heute.

Abkürzungen

ANET³ = Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament, ed. J. B. PRITCHARD, Princeton 1969³.

DNWSI = Dictionary of North-West Semitic Inscriptions, ed. J. HOFTIJZER & K. JONGELING, Leiden – New York – Köln 1995.

EA = El-Amarna-Briefe.

Ges.¹⁸ = W. Gesenius Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament Bd. I-II, ed. H. DONNER et al., Berlin – Heidelberg 1987-1995.

HALAT³ = Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament, ed. L. KOEHLER & W. BAUMGARTNER, Leiden 1967-1995.

Bibliographie

ALOBAIDI, S.-J. et al. 1987. Der älteste jüdische Jerusalem-Führer: Jerusalem. Texte – Bilder – Steine (FS für H. und O. Keel-Leu zum 100. Geburtstag; NTOA 6), Fribourg – Göttingen, 37-81.

BAKER, D. W. 1992a. Girgashite: ABD 2, 1028.

BAKER, D. W. 1992b. Hivites: ABD 3, 234.

BECKING, B. 1999. Varuna: DDD², 888-889.

BEGG, CHR. T. 1998. David's Capture of Jebus and its Sequels according to Josephus: Ant. 7,60b-70: EphThLov 74, 93-108.

BRAULIK, G. 1991. Die Funktion von Siebenergruppierungen im Endtext des Deuteronomiums: F. V. REITERER ed., Ein Gott – Eine Offenbarung (Festschrift für N. Füglister zum 60. Geburtstag), Würzburg, 37-50.

BROWN, J. P. 2000. Israel and Hellas II (BZAW 276), Berlin – New York.

---

[49] HILLERS 1985; HÜBNER 1999; MÜLLER 1972, 5ff; THOMPSON 1994, 301ff; WEIPPERT 1990.

[50] ALOBAIDI et al. 1987, 40-43. 48f. 51f. 65.

BUCCELLATI, G. 1997. Amorites: OEANE 1, 107-111.

COGAN, M. 1997. David's Jerusalem: Notes and Reflections: M. COGAN et al. ed., Tehilla le-Moshe. Biblical and Judaic Studies in Honor of M. Greenberg, Winona Lake, IN, 193-201.

COTTON, H. M. & A. YARDENI ed. 1997. Aramaic, Hebrew and Greek Documentary Texts from Naḥal Ḥever and other Sites (The Seiyâl Collection II; DJD 27), Oxford.

DAVIES, PH. R. 1992. In Search of 'Ancient Israel' (JSOT.S 148), Sheffield.

DIEBNER, B. J. 1998. Noch einmal zu Gen. 22,2: *'rṣ h-Mryh*: DBAT 29, 58-72.

DOUGLAS, M. 1993. In the Wilderness. The Doctrine of the Defilement in the Book of Numbers (JSOT.S 158), Sheffield.

DRIVER, S. R. 1901. Jebus: J. HASTINGS ed., Dictionary of the Bible 2, 554f.

DURAND, J.- M. 1998. Réalités amorrites et traditions bibliques: RA 92,1, 3-39.

EDZARD, D. O. & A. KAMMENHUBER 1975. Hurriter: RlA 4, 507-514.

EMERTON, J. A. 1971. Some False clues in the Study of Genesis XIV: VT 21, 24-47.

EMERTON, J .A. 1990. The Site of Salem, the City of Melchizedek (Genesis XIV 18): J. A. EMERTON ed., Studies in the Pentateuch (VT.S 41), Leiden, 45-71.

ENGELKEN, K. 1995. Melchisedek: NBL 2, 754-756.

FEILER, E. 1939. Hurritische Namen im Alten Testament: ZA 45, 216-229.

FOX, J., 1998. The Ugaritic Divine Epithet *ybmt limm* and the Biblical *'ēmîm*: UF 30, 279-288.

FRANKEN, H. J. & M. L. STEINER 1992. Urusalim and Jebus: ZAW 104, 110f.

FRIEDRICH, J. & A. KAMMENHUBER 1979. Hethitisches Wörterbuch I,4, Heidelberg.

FROLOV, S. & V. OREL 1999. David in Jerusalem: ZAW 111, 609-615.

GELB, I. J. 1980. Computer-Aided Analysis of Amorite, Chicago.

GÖRG, M. 1991. Adoni-Besek; Adoni-Zedek; Amoriter; Anakiter; Arauna; Ariel; Girgaschiter: NBL 1, 33. 90-92. 100-101. 151. 167. 846.

GÖRG, M. 1995. Hiwiter; Jebusiter; Kanaan: NBL 2, 171-172. 280-280. 437-439.

GORDON, C. H. 1955. Ugaritic Manual, Rom.

GOSSE, B. 2000. Divergences sur les origines de Jérusalem et l'origine du mal (à partir de l'étude du parallèle entre Éz 16 et Éz 23): Transeuphratène 20, 145-165.

GRAY, J. 1952. Canaanite Kingship in Theory and Practice: VT 2, 193-220.

GRIESHAMMER, R. 1975. Amurru: LÄ 1, 251-252.

HACHLILI, R. & A. E. KILLEBREW 2000. Jericho. The Jewish Cemetery of the Second Temple Period (Israel Antiquity Authority Reports 7), Jerusalem.

HACKETT, J. A. 1997, Canaanites: OEANE 1, 409-414.

HARTMANN, M. 1883. Die Ortschaftenliste des Liwā Jerusalem in dem türkischen Staatskalender für Syrien auf das Jahr 1288 der Flucht (1871): ZDPV 6, 102-149.

HESS, R. S. 1993. Amarna Personal Names, Winona Lake, IN.

HESS, R. S. 1997. Hurrians and other Inhabitants of Late Bronze Palestine: Levant 29, 153-156.

HILLERS, D. R. 1985. Analyzing the Abonimable: Our Understanding of Canaanite Religion: JQR 75, 253-269.

HOFFNER, H. A. 1973. The Hittites and Hurrians: D. J. WISEMAN ed., Peoples of the Old Testament Times, Oxford, 197-228.

HOFFNER, H. A. 1994. Hittites: A. J. HOERTH et al. ed., Peoples of the OT World, Grand Rapids, MI, 127-155.

HOLM-NIELSEN, S. 1993. Did Joab climb «Warren's Shaft»?: A. LEMAIRE & B. OTZEN ed., History and Traditions of Early Israel. Studies presented to E. Nielsen (VT.S 50), Leiden u. a., 38-49.

HOSTETTER, E. C. 1995. Nations mightier and more numerous. The Biblical View of Palestine's Pre-Israelite Peoples, North Richland Hill, TX.

HÜBNER, U. 1987. Mord auf dem Abort? Überlegungen zu Humor, Gewaltdarstellung und Realienkunde in Richter 3,12-30: BN 40, 130-140.

HÜBNER, U. 1992. Die Ammoniter (ADPV 16), Wiesbaden.

HÜBNER, U. 1998. Pre-Islamic Arabs in Ancient Palestine: U. HÜBNER, E. A. KNAUF & R. WENNING ed., Nach Petra und ins Königreich der Nabatäer. FS für M. Lindner zum 80. Geburtstag (BBB 118), Bodenheim, 34-48.

HÜBNER, U. 1999. Geschichte und Identität. Historische Argumentationen am Beispiel des frühen Israel: S. CONERMANN ed., Mythen, Geschichte(n) und Identitäten. Der Kampf um die Vergangenheit (Asien und Afrika. Beiträge des Zentrums für Asiatische und Afrikanische Studien an der Christian-Albrechts-Universität Kiel Bd. 2), Hamburg, 33-54.

HUFFMON, H. B. 1965. Amorite Personal Names in the Mari Texts, Baltimore, MA.

HUFFMON, H. B. 1999, Shalem: DDD[2], 755-757.

ISRAEL, F. 2002. Der Amurriter in Ezechiel 16: in: FS Weippert, s. U. S. 231-242.

ISHIDA, T. 1979. The Structure and Historical Implications of the Lists of Pre-Israelite Nations: Biblica 60, 461-490.

JIRKU, A. 1920. Eine hethitische Ansiedlung in Jerusalem zur Zeit von El Amarna: ZDPV 43, 58-60.

KEEL, O. & CH. UEHLINGER 1994. Jahwe und die Sonnengottheit von Jerusalem: W. DIETRICH & M. KLOPFENSTEIN ed., Ein Gott allein?, Fribourg – Göttingen, 269-306.

KELSO, J. L. 1993. Bethel: NEAEHL 1, 192-194.

KNAUF, E. A. 1988. Midian (ADPV 10). Wiesbaden.

KNAUF, E. A. 1992. Horites: ABD 3, 288-289.

KNAUF, E. A. 1994. Die Umwelt des Alten Testaments (NSK-AT 29). Stuttgart.

KOCHAVI, M. 1993. Rabud, Khirbet: NEAEHL 4, 1252.

LEMCHE, N. P. 1991. The Canaanites and Their Land, Sheffield.

LIPINSKI, E. 1974. 'Anaq – Kiryat 'Arba' – Hébron et ses sanctuaires tribaux: VT 24, 41-55.

LIVERANI, M. 1973. The Amorites: D. J. WISEMAN ed., Peoples of Old Testament Times, Oxford, 100-133.

LOHFINK, N. 1982. *ḥāram*; *jāraš*: ThWAT 3, 192-213. 954-985.

LORETZ, O. 1999. Mari-Amurriter und Israeliten ohne die amoritischen Traditionen Ugarits. Rezensionsartikel zu: Actes de la table ronde «Les traditions amorrites de la Bible» Paris 1997: UF 31, 323-332.

MARGALITH, O. 1988. The Hivites: ZAW 100, 60-70.

MATTINGLY, G. L. 1992. Anak: ABD 1, 222.

MENDENHALL, G. E. 1992. Amorites: ABD 1, 199-202.

MILLER, J. M. 1974. Jebus and Jerusalem: A Case of Mistaken Identity: ZDPV 90, 115-127.

MITTMANN, S. 2000. ha-Morijja – Präfiguration der Gottesstadt Jerusalem (Gen. 22,1-14.19): M. HENGEL et al. ed., La Cité de Dieu / Die Stadt Gottes (WUNT 129), Tübingen, 67-97.

MÜLLER, K. E. 1972-1980. Geschichte der antiken Ethnographie und ethnologischen Theoriebildung I-II, Wiesbaden.

NA'AMAN, N. 1992. Canaanite Jerusalem and its Central Hill Country Neighbours in the Second Millenium B.C.E.: UF 24, 275-291.

NA'AMAN, N. 1996. The Contribution of the Amarna Letters to the Debate on Jerusalem's Political Position in the Tenth Century B.C.E.: BASOR 304, 17-27.

NELSON, R. D. 1992. Araunah: ABD 2, 353.

NIEMANN, M. 1993. Das Ende des Volkes der Perizziter: ZAW 105, 233-257.

NOORT, E. 1998. Die Philister, David und Jerusalem: S. M. MAUL ed., Tikip Santakki Mala Bašmu. FS für R. Borger zu seinem 65. Geburtstag 1994, Groningen 1998, 199-213.

OEMING, M. 1994. Die Eroberung Jerusalems durch David in deuteronomistischer und chronistischer Darstellung (II Sam 5,6-9 und I Chr 11,4-8): ZAW 106, 404-420.

OFER, A. 1993. Hebron: NEAEHL 2, 606-609.

OTTO, E. 1980. Jerusalem: RlA 5, 278-281.

OTTO, E. 1989. *Ṣijjôn*: ThWAT 6, 994-1028.

PALMER, E. H. 1881. The Survey of Western Palestine IV: Arabic and English Name Lists, London.

PARPOLA, S. 1970. Neo-Assyrian Toponyms (AOAT 6), Neukirchen-Vluyn – Kevelaer.

POSENER, G. 1940. Princes et Pays d'Asie et de Nubie, Bruxelles.

POSENER, G. 1966. Les Textes d'envoûtement de Mirgissa: Syria 43, 277-287.

PRIEBATSCH, H. Y. 1975. Jerusalem und die Brunnenstraße Merneptahs: ZDPV 91, 18-29.

RAINEY, A. F. 1996. Who is a Canaanite? A Review of the Textual Evidence: BASOR 304, 1-15.

REED, S. A. 1992a. Jebus: ABD 3, 652-653.

REED, S. A. 1992b. Perizitte: ABD 5, 231.

REILING, J. 1999. Melchizedek: DDD^2, 560-563.

RENZ, J. 1995. Handbuch der althebräischen Epigraphik I, Darmstadt.

RICHTER, W. 1996. Materialien einer althebräischen Datenbank: die bibelhebräischen und -aramäischen Eigennamen morphologisch und syntaktisch analysiert (ATS 47), St. Ottilien.

ROSÉN, H . B. 1955. Arawna – nom hittite?: VT 5, 318-320.

RUPPRECHT, K. 1977. Der Tempel von Jerusalem. Gründung Salomos oder jebusitisches Erbe?, Berlin – New York.

SCHÄFER-LICHTENBERGER, CH. 1993. David und Jerusalem – ein Kapitel biblischer Historiographie: ErIs 24, 197*-211*.

SCHMITZ, PH. C. 1992. Canaan: ABD 1, 828-831.

SCHNEIDER, TH. 1992. Asiatische Personennamen in den ägyptischen Quellen des Neuen Reiches (OBO 114), Fribourg – Göttingen.

SCHOTTROFF, W. 1995. Jebus: NBL 2, 280.

SCHOVILLE, K. N. 1994. Canaanites and Amorites: A. J. HOERTH et al. ed., Peoples of the OT World, Grand Rapids/MI, 157-182.

SCHREINER, J. 1963. Sion-Jerusalem, Jahwes Königssitz. Theologie der Heiligen Stadt im AT (StANT 7), München.

SCHULT, H. 1998. Gen. 22,2: *Mryh*: DBAT 29, 56-57.

SCHULT, H. 1999. Eine Glosse zu «Moriya»: ZAW 111, 87-88.

SETERS, J. VAN 1972. The Term 'Amorite' and 'Hittite' in the Old Testament: VT 22, 64-81.

SETHE, K. 1926. Die Ächtung feindlicher Fürsten, Völker und Dinge auf altägyptischen Tongefässcherben des Mittleren Reiches, Berlin.

SOCIN, A. 1879. Alphabetisches Verzeichnis von Ortschaften des Paschalik Jerusalem: ZDPV 2, 135-163.

STOLZ, F. 1970. Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem, Berlin.

TALLQUIST, K. L. 1914. Assyrian Personal Names, Helsinki.

THOMPSON, TH. L. 1994. Early History of the Israelite People, Leiden – New York – Köln.

THOMPSON, TH. L. 2000. If David had not climbed the Mount of Olives: J. C. EXUM ed., Virtual History and the Bible, Leiden u. a., 42-58.

TOORN, K. VAN DER 1999. Hebat; Rephaim: DDD^2, 391f. 692-700.

TRÉMOUILLE, M.-CL. 1997. ^{d}Ḫebat, une divinité syro-anatolienne (Eothen 7), Florenz.

TSEVAT, M. 1982. *Jerûšālem*: ThWAT 3, 930-939.

UEHLINGER, CH. 1996. Die «Jebusiter». Geschichtliche Hintergründe eines problematischen Jubiläums: ZeitSchrift/Reformatio 45, 256-263.

UEHLINGER, CH. 1999/2000. The «Canaanites» and other «pre-Israelite» peoples in Story and History: FZPhTh 46, 546-578; 47, 173-198.

VIEYRA, M. 1939. Parallèle ḫouritte du nom d'Urie 'Le hittite': Revue hittite et asianique 5, 113-116.

WEINFELD, M. 1993a. The Ban on the Canaanites in the Biblical Codes and its Historical Development: A. LEMAIRE & B. OTZEN ed., History and Traditions of Early Israel. Studies presented to E. Nielsen (VT.S 50), Leiden – New York – Köln, 142-160.

WEINFELD, M. 1993b. Traces of Hittite Cult in Shiloh, Bethel and in Jerusalem: B. JANOWSKI et al. ed., Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien und dem Alten Testament (OBO 129), Fribourg – Göttingen, 455-472.

WEIPPERT, M. 1980. Kanaan: RlA 5, 352-355.

WEIPPERT, M. 1990. Synkretismus und Monotheismus: Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel: J. ASSMANN & D. HARTH ed., Kultur und Konflikt, Frankfurt a.M., 143-179.

WILHELM, G. 1995. Horiter / Hurriter: NBL 2, 194-195.

WHITELAM, K. W. 1996. The Invention of Ancient Israel, London – New York.

WYATT, N. 1985. 'Araunah the Jebusite' and the Throne of David: Studia Theologica 39, 29-53.

ZIMMERLI, W. 1979. Ezechiel 1.Teilband (BK.AT 13,1), ^{2}Neukirchen-Vluyn.

ZOBEL, H.-J. 1984. *Kn'n, K^{e}na'an*: ThWAT 4, 224-243.

La Reine de Saba à Jérusalem: la tradition ancienne reconsidérée

André Lemaire

Le récit du premier livre des Rois rapportant la visite de la reine de Saba auprès de Salomon, à Jérusalem, est facile à délimiter: il comporte les versets 1 à 10 du chapitre 10 et se termine au v. 13, les versets 11 et 12 étant une addition/insertion concernant le bois d'*almoug*, notice qui serait plus à sa place à la suite de la description du mobilier du palais du roi aux versets 16-20.

Les versets 1-10 et 13 concernant la reine de Saba à Jérusalem ont donné lieu à des appréciations très diverses: plusieurs commentateurs, peut-être impressionnés par la légende postérieure de la reine Bilqîs (cf. ULLENDORF 1967, 131-145; PRITCHARD 1974; DELCOR 1997), ainsi que par le silence des sources sud-arabiques, y ont vu un récit manifestement légendaire (PRITCHARD 1974, 32; WÜRTHWEIN 1977, 120-122; BRIEND 1992, col. 1046, avec nuances; SARKIÖ 1994, 188-189; FRITZ 1996, 111). Même s'ils ne refusent pas un certain noyau historique, celui-ci resterait vague et atemporel, ne reconnaissant que l'existence de relations commerciales entre Saba et Jérusalem (GARBINI 1996, 17; MÜLLER 1998). Beaucoup d'autres commentateurs pensent que «this narrative may be based on an actual historical visit» (DEVRIES 1985, 138; déjà GRAY ²1970, 257); c'était le cas, en particulier de M. Noth pour lequel «die Geschichte vom Besuch der Königin von Saba bei Salomo in Jerusalem geht gewiss auf umlaufende volkstümliche Erzählung zurück. Ihre Substanz ist so ungewöhnlich, dass man anzunehmen hat, dass diese Erzählung von einem geschichtlichen Vorkommnis ausgeht» (1968, 223), mais la date, le but et le contexte exact de cette visite resteraient difficiles à préciser. Enfin quelque-uns pensent que, quelques soient les développements légendaires postérieurs, «the queen of Sheba deserves to be treated as historical, on strictly factual, not dogmatic grounds» (KITCHEN 1997b, 141) et qu'une reine de Saba est bien venue à Jérusalem à l'époque de Salomon (v. WISSMANN 1975, 53-54, 85-86; EPH'AL 1984, 104).

Même si les différences entre ces trois groupes portent parfois sur des nuances, face à une telle diversité d'appréciations, il n'est pas inutile d'étudier à nouveau, d'une part, la tradition ancienne du récit de 1 Rois 10, d'autre part, le problème historique en tenant compte des dernières recherches sur l'histoire de la civilisation sabéenne.

I. Vers une histoire de la rédaction de 1 Rois 10,1-10.13

Comme l'ont déjà remarqué plusieurs commentateurs, certaines expressions du texte massorétique actuel semblent assez clairement des additions, deutéronomistes ou autres, qui interrompent la suite du récit. Ainsi:

– À la fin du v. 1a, *l^e^šēm Yhwh* pose problème car il est absent du passage parallèle de 2 Ch 9,1, ainsi que du Targum. Si, avec D. Barthélemy (1982, 357), on peut considérer que ce syntagme fait partie du TM primitif, avec M. NOTH (1968, 224; cf. SARKIÖ 1994, 183; MULDER 1998, 510-511) on y verra un ajout (cf. FRITZ 1996, 110) deutéronomiste caractéristique, donnant une connotation religieuse à la visite suivant les orientations développées en 1 R 8,41-42 qui vise un étranger (*nokrî*) venant d'un pays lointain (*ūbā' mē-'ereṣ r^e^ḥōqā*) à cause du nom de Yhwh (*l^e^ma'an š^e^mekā*).
– De même, le v. 1b pose aussi problème[1] car on retrouve *wattābō'* encore deux autres fois au v. 2 alors que ce dernier verset suivrait sans problème le v. 1a. De plus, on note que *ḥīdā* est souvent en parallèle avec *māšal* (Ez 17,2; Hab 2,6; Ps 49,5; 78,2; Prov 1,6; cf. MÜLLER 1970, 479-481) et renvoie apparemment ici à 1 R 5,12 qui fait de Salomon le patron de la littérature de sagesse et est probablement tardif. On notera cependant que le motif de l'échange d'énigmes entre souverains est un topos littéraire attesté, dès la fin du IIe millénaire, dans la littérature égyptienne (LEFÈBVRE 1949, 131-136) et qu'il ne permet donc pas, à lui tout seul, de proposer une datation précise même s'il est bien attesté à l'époque tardive[2].
– À la fin du v. 5a, la mention des holocaustes offerts au temple de YHWH surprend quelque peu après la descriptions très concrète de la maison royale; il s'agit probablement d'un ajout (cf. FRITZ 1996, 112) deutéronomiste dans la ligne de 1 R 8,42, suivant lequel l'étranger vient prier au temple (SARKIÖ 1994, 184).
– En 1 R 10,8, le TM a *'^a^nāšēkā*, «tes hommes», tandis que la Septante et la Pešiṭta ont lu *nāšēka*, «tes femmes». Ce problème de critique textuelle est difficile à résoudre: d'un côté, les femmes de Salomon ne sont pas nommées auparavant et l'interprétation «tes femmes» peut facilement s'expliquer par une faute d'oubli du ' initial; de l'autre, si le TM avait primitivement «tes femmes», on comprend facilement que ce terme ait pu être corrigé pour l'harmoniser avec la critique négative des femmes de Salomon en 1 R 11,1-4. Bien que la deuxième interprétation soit proposée par D. Barthélemy (1982, 357-358), la première solution nous paraît quelque peu plus simple et plus vraisemblable.
– Le v. 9, bénédiction adressée à YHWH en affirmant son amour éternel pour Israël, surprend quelque peu (cf. FRITZ 1996, 112) dans la bouche d'une reine étrangère (cf. cependant le parallèle de 1 R 5,21b). Avec M. Noth (1968, 226), P. Sarkiö (1994, 183), P. Buis (1997, 97) et M.J. Mulder (1998, 519), on pourrait l'attribuer à une

---

[1] La répétition est supprimée en 2 Ch. 9,1.
[2] Cf. les échanges d'énigmes entre Hirôm/Hiram de Tyr et Salomon rapportés par Dion (Contre Apion I, 114-115; Antiquités juives VIII, 148-149) et Ménandre d'Éphèse (Contre Apion I, 120; Antiquités juives VIII, 146), la joute Nectanébo-Lycerus de Babylone dans la tradition d'Ésope (cf., par exemple, MARMIER 1965, 73) et la joute Pharaon–Assarhaddon dans les traductions syriaque et arabes de la légende d'Ahiqar (NAU 1909, 203-231; cf. aussi LEVY 1927, 194-197).

rédaction deutéronomiste (cf. 1 R 8,20; 9,5 pour le «trône d'Israël»; Dt 7,8.13 pour l'amour de YHWH pour Israël; Jr 9,23; 22,3.15; 23,5... pour l'hendyadis *mišpāṭ ūṣᵉdāqā*). Alternativement, l'ajout deutéronomiste pourrait n'avoir concerné que le v. 9b.

– Au v. 10a, la mention de «120 talents d'or» comme premier cadeau offert par la reine de Saba surprend à un quadruple titre. Tout d'abord, comme c'est bien indiqué au v. 2 et souligné au v. 10b, ce sont « les aromates» qui devraient être exprimées en premier; ensuite, la quantité offerte n'est précisée que pour l'or et cette quantité d'or apparaît tout à fait extravagante (plus de 4 tonnes !) pour un cadeau diplomatique; enfin, cette quantité est identique à celle que verse Hirom/Hiram de Tyr à Salomon pour le «pays de Kabul» alors que son montant élevé s'explique alors par l'importance du territoire acquis par le roi de Tyr (1 R 9,14; cf. LEMAIRE 1991, 149-150; MILLARD 1997, 38-40). Ce dernier rapprochement nous indique probablement l'origine de ce montant extravagant: le texte primitif mentionnait vraisemblablement l'or parmi les cadeaux diplomatiques offerts (cf. v. 2 et de nombreux parallèles dans les lettres d'el-ʿAmārna); un scribe aura interprété 1 R 9,14 comme indiquant le montant habituel, «120 talents», que les rois étrangers offraient en tribut à Salomon et aura modifié le texte primitif en conséquence. Il est difficile de dater cet ajout mais on peut penser à l'époque perse, époque à laquelle Salomon est idéalisé et présenté comme recevant un tribut (*minḥā*) de toute la Transeuphratène (1 R 5,1). Le même rédacteur a pu, au v. 2, déplacer le syntagme *rab-mᵉʾōd*, qui concernait probablement à l'origine «les aromates» (cf. v. 10,a et b) pour qu'il qualifie désormais l'or.

– Au v. 10b, le commentaire avec *lōʾ... ʿōd* souligne qu'un tel événement ne s'est plus reproduit. Il pourrait s'agir d'une phrase soulignant le caractère exceptionnel de cette visite durant le règne de Salomon, ou, plutôt, du commentaire d'un rédacteur bien postérieur supposant que s'est écoulé un certain temps après cette visite. Même si la formulation ne comporte pas l'expression *ʿad hay-yōm haz-zē*, éventuellement caractéristique d'une rédaction plus deutéronomiste (cf. Dt 10,8; 11,4; 29,3... 1 R 8,8; 9,13.21; 10,12; 12,19...), il s'agit vraisemblablement ici de la remarque d'un rédacteur tardif (DEVRIES 1985, 138; SARKIÖ 1994, 87, n. 96).

– Au v. 13a, *mil-lᵉbad ʾᵃšer nātan lāh kᵉ-yad ham-melek Šᵉlōmō* semble quelque peu redondant et a été modifié par 2 Ch 9,12 en *mil-lᵉbad ʾᵃšer hēbīʾā ʾel ham-melek*. Comme paraît l'indiquer l'emploi de la locution *mil-lᵉbad*, ainsi que l'expression *kᵉ-yad ham-melek* (cf. Est 1,7; 2,18), il pourrait s'agir d'un ajout rédactionnel assez tardif.

Au total, il semble qu'on puisse distinguer essentiellement trois niveaux de rédaction:

1 – un niveau récent, vraisemblablement d'époque perse, qui interprète la rencontre de Salomon et de la reine de Saba comme un échange d'énigmes soulignant la supériorité de Salomon (cf. 10,1b; la précision des «120 talents» en 10,10a et son caractère de «grand roi»: 13,ab);

2 – un niveau deutéronomiste qui souligne le caractère religieux de la visite de la reine qui reconnaît YHWH: *lᵉšēm Yhwh* en 10,1a, les holocaustes en 10,5ab et probablement la bénédiction en 10,9 ou au moins en 10,9b.

3 – un récit ancien pré-deutéronomiste.

Ce récit ancien pré-deutéronomiste rapporte une visite diplomatique venant d'un pays lointain à la cour du roi Salomon; une telle visite peut être rapprochée de l'ambassade de Hirôm/Hiram de Tyr (1 R 5,15) et de l'ambassade babylonienne, au nom de Mérodak-Baladan, à la cour du roi Ézéchias (2 R 20,12-13). Un certain nombre de détails se comprennent naturellement dans ce contexte:

- En 10,1a, l'emploi du verbe ŠMʿ pour la transmission d'une nouvelle venant d'un pays étranger, se retrouve en 1 R 5,15a et 2 R 20,12b.
- En 10,2a, l'accompagnement de la reine par *ḥayil kābēd m^e'ōd*, évoque probablement une escorte militaire (cf. *ḥayil gādōl* en 2 R 7,6) comme il est normal lorsqu'il s'agit d'effectuer un long parcours en pays étranger. En plus du transport et de la protection des cadeaux diplomatiques (cf. 2 R 5,5ss; 8,9), cette escorte avait pour but d'assurer la sécurité de la princesse. On peut en rapprocher la plainte au pharaon du roi de Babylone Burnaburiash qui juge tout à fait insuffisante et non conforme aux usages diplomatiques la maigre escorte égyptienne devant accompagner sa fille de Babylonie en Égypte (EA 11,18-23; MORAN 1987, 85).
- Le transport des cadeaux à dos de chameaux se retrouve en 2 R 8,9; il est aussi attesté au IXe s. sur les portes de Balawat, tandis qu'un chamelier sur son chameau est représenté sur une stèle de Tell Ḥalaf datant probablement du Xe s., la domestication du chameau étant bien antérieure (BARNETT 1985, 17-19).
- Parmi les cadeaux diplomatiques, la première place est occupée par les «aromates» car il s'agit d'un produit caractéristique du commerce avec Saba (cf. Ez 27,22). Cependant s'y ajoutent de l'or[3] et des pierres précieuses, cadeaux fréquemment attestés dans les échanges diplomatiques, en particulier dans les lettres d'el-ʿAmārna[4]. Il semble d'ailleurs que ces deux cadeaux pouvaient aussi provenir d'Arabie[5].
- L'expression du v. 2b, «ce qui était dans son coeur (*ʿim l^ebābāh*)» ne vise pas primitivement les «sentiments» de la reine mais ses projets et ses desseins politiques (cf. 1 R 8,17-18 pour le projet de David de construire le temple; cf. aussi 2 R 10,15). Dans le cadre d'une rencontre diplomatique de haut-niveau, on parlerait d'un tour d'horizon politique et d'une rencontre «franche et cordiale» où tous les sujets concernant les deux royaumes sont abordés, comme semble le souligner le v. 3 où le verbe *haggīd* ne renvoie à la solution des énigmes (MÜLLER 1970, 464, n. 2, 477, n. 2) que dans la rédaction tardive (niveau 1).
- Au vv 4-5, la visite du palais royal et la description de la manière dont il est organisé font aussi partie du rituel d'une rencontre diplomatique de haut niveau qui pouvait inclure une visite générale du pays (cf. EA 15,6-7). La grandeur d'un roi se mesurait à l'importance de son palais (cf. EA 89,48-53) et aux richesses qu'il ren-

---

[3] Le contexte rend peu vraisemblable l'interprétation du terme *zāhāb* par le sud-arabique comme désignant une sorte d'encens. Sur cette interprétation, cf. récemment MÜLLER 1997, 199.

[4] Pour l'or, cf. EA 3,13-22; 4,36-50; 7,64-72; pour des pierres précieuses, en particulier le lapis-lazuli, cf. EA 7,55-56; 8,43...

[5] Sur ces trois types de cadeaux, cf. Ez 27,22; Elat 1977, 98-123;1998, 42-43, n. 24; MACDONALD 1997, 344-345. Pour l'or d'Arabie, cf. Strabon XVI,4.18; Pline, Histoire naturelle VI, 161; BURTON 1878, 146-161; HECK 1999, 367, 381, 385. Pour les pierres précieuses, cf. ibid., 379.

fermait (cf. 2 R 20,13 où *lō' hāyā dābār 'ašer lō' her'ām* peut être rapproché de 1 R 10,3-4).
– Le v. 5 fait allusion à un banquet officiel avec la présence de deux types de serviteurs: les serviteurs/ministres assis (*mōšab 'abādāw*) et ses laquais debout (*ma'amad mešāretāw* d'après le *qeré*) qui servaient les invités. Dans ce contexte, même si *mašqāw* peut désigner aussi bien des « boissons» (cf. 10,21?) que des échansons (cf. Gn 40,1.5.20.21... Ne 1,11), c'est ce dernier sens qui s'impose ici.
– Les vv. 6-8, mis dans la bouche de la reine, soulignent la sagesse de Salomon, comme Hirôm/Hiram l'avait fait en 1 R 5,21b; le terme *ḥokmā* y est attesté trois fois et, comme en 1 R 5,21b, il s'agit clairement d'une «sagesse/intelligence» politique, visant la bonne administration de sa «maison», à la fois royaume et palais.
– Les vv. 10 et 13a évoquent la cérémonie de l'échange des cadeaux. On note que les cadeaux de Salomon ne sont pas précisés et simplement désignés par la formule «tout objet de désir qu'elle avait demandé (*'et kol ḥepṣāh 'ašer šā'ālā*)». Même si l'emploi du mot *ḥēpeṣ* a pu être le point de départ de la légende de relations sexuelles entre Salomon et la reine de Saba, il est tout à fait normal dans le cadre de l'échange de cadeaux diplomatiques comme le souligne 1 R 5,22.24 et certaines expressions des lettres d'el-'Amārna (EA 6,13-16; 7,61-62; 20,71-76; 24,§8,80-82.107-108... Cf. déjà ELAT 1979, 534).
– En mentionnant le retour de la reine de Saba dans son pays (v. 13b), ce récit souligne qu'il s'agissait d'une simple rencontre ou visite diplomatique et non d'un mariage/alliance avec Salomon. Il n'est même pas fait mention de l'établissement d'une représentation politique ou commerciale durable.

Un tel récit rapportant une rencontre diplomatique de haut niveau, spécialement lorsqu'il s'agit de représentants de pays lointains, fait partie de la tradition historiographique de la première moitié du Ier millénaire av. n. è., aussi bien à Jérusalem (cf. aussi 2 R 20,12-13) qu'en Assyrie (cf. spécialement la délégation de Gygès à la cour d'Assurbanipal: COGAN et TADMOR 1977; GELIO 1981; LIPINSKI 1993, 1998; cf. aussi une ambassade égyptienne auprès d'Adadnârârî II, c. 900: ARAB, § 392).

Tel que nous l'avons délimité, le récit ancien avait visiblement pour but de mettre en valeur la sagesse politique de Salomon, le mot *ḥokmā* étant mis trois fois dans la bouche de la reine (vv 6-8). Or, comme nous avons essayé de le montrer ailleurs, la mise en valeur de la sagesse politique de Salomon (à défaut de celle de ses exploits guerriers et vraisemblablement en opposition à la «bêtise» politique de son successeur Roboam) est caractéristique de l'historiographie ancienne du règne de Salomon et remonte probablement à un haut fonctionnaire/courtisan rédacteur des «actes de Salomon» (cf. 1 R 11,41; LEMAIRE 1995; cf. DIETRICH 1997, 257-259). Il est même possible que 1 R 10,8 comporte une allusion discrète à cet auteur, heureux d'avoir été parmi ceux qui se tenaient devant Salomon et partageaient sa sagesse politique (LEMAIRE 1995, 116). Une telle rédaction ancienne se situe probablement sous le règne de Roboam, vers 931-914 av. n. è. (cf. LEMAIRE 1986, 232 = 2000, 458).

II. Le problème historique

Comme nous l'avons rappelé plus haut, la plupart des critiques restent très prudents et même réservés pour apprécier l'historicité de la visite de la reine de Saba. Le commentaire de Montgomery et Gehman (1951, 215) était plus catégorique: «That a Yemenite queen... should have travelled some 1400 miles for such a visit is out of question»; cependant il proposait finalement une solution sauvegardant un fondement historique en situant le Saba de 1 R 10 en Arabie du Nord: «the Sabaeans were still in North Arabia» (215) and «legend has naturally developed about the historical tradition» (216).

L'hypothèse d'un Saba situé en Arabie du Nord semblait la solution idéale pour pouvoir reconnaître un fondement historique au récit de la visite de la reine de Saba; en effet, d'une part, elle raccourcissait la distance la séparant de Jérusalem, d'autre part, le rôle politique joué par la reine de Saba pouvait être rapproché de celui de plusieurs reines nord-arabes au témoignage des textes néo-assyriens de la seconde moitié du VIIIe (par ex. TADMOR 1994, 68-69, 80-81, 87, 89, 108-109, 140-143, 168-169, 178-179, 188-189, 200-201) et du début du VIIe s. Il n'est donc pas étonnant que de nombreux exégètes et historiens l'aient adopté (cf. par exemple, WÜRTHWEIN 1977, 121; EPH'AL ^{2}1984, 88-89, 227-229, malgré 64; GARBINI 1984; SARKIÖ 1994, 190) ou, au moins, évoqué comme une possibilité (NOTH 1968, 223-224; BRIEND 1992, col. 1044; BUIS 1997, 95; MULDER 509-510; FRANTSOUZOFF 1999, 152[6]). Cependant, aujourd'hui, le progrès de nos connaissances de la civilisation de l'Arabie du Nord et du Sud conduit à l'abandon de cette hypothèse sans aucun appui sérieux, ni dans les textes, ni dans les inscriptions (cf. ROBIN 1992, col. 1109-1110, 1118; AVANZINI 1996, 13; KITCHEN 1997, 128).

En fait, si on laisse de côté le motif de la solution d'énigmes comme tardif et le montant extraordinaire de l'or versé en cadeau, lui aussi tardif, trois objections ont été élevées contre la vraisemblance du récit de la visite d'une reine de Saba auprès de Salomon:

1 – La distance entre Saba et Jérusalem est trop grande.
2 – Le royaume de Saba et son commerce des aromates n'existaient pas encore au Xe s. av. n. è.
3 – Les reines ne semblent avoir joué aucun rôle politique en Arabie du Sud.

Le premier argument a explicitement été énoncé par le commentaire de Montgomery et Gehman (*supra*). Il s'appuie sur le fait que la distance du royaume de Saba en Arabie du Sud à Jérusalem, dans le Sud de la Palestine, est de plus de 2000 kilomètres, plus précisément environ 2400 kilomètres, ce qui parait beaucoup trop long pour une ambassade diplomatique de haut niveau. Cependant, comme l'a rappelé à juste titre K. A. Kitchen (1997b, 142-143) le parcours d'une ambassade diplomatique sur une telle distance n'est pas sans parallèle dans l'histoire du Proche-Orient ancien.

---

[6] H. v. WISSMANN (1975, 85-86) propose une solution intermédiaire: il s'agirait d'une reine-prêtre sabéenne située à Dedan.

Au XXIVe s. av. n. è., Sargon d'Akkad menait campagne jusque dans le Taurus et au XVIIIe s., Zimri-Lim, roi de Mari, entreprenait un voyage militaire et diplomatique de plusieurs mois en Haute Mésopotamie et jusqu'à Ougarit, sur les bords de la Méditerranée (Villard 1986). Comme nous l'avons rappelé plus haut, à l'époque d'el-'Amārna des escortes pouvaient accompagner une fille du roi de Babylone jusqu'en Moyenne Égypte (EA 11,13-18) et les deux capitales échangeaient des messagers bien qu'il s'agisse de pays «lointains» et que le voyage soit fort «long» (EA 7,20-23). Au XIIIe s., le prince hittite Hishmi-Sharruma visite l'Égypte et deux princesses hittites s'y installent (KITCHEN 1982, 89, 251). Dans la deuxième moitié du VIIIe s., Tiglath-phalazar III reçoit le tribut de Saba (TADMOR 1994, 142-143, 168-169, 200-201); sous Sargon II, le roi de Koush renvoie Yamani jusqu'à Ninive (VILLARD 2000, 78), soit environ 3000 km! Quelques années plus tard, Taharqa mène une armée koushite jusque dans le delta et, probablement, dans le Sud de la Palestine (KITCHEN ²1986, 157-158; 383-385). En 667, une campagne militaire d'Assurbanipal le conduit jusqu'à Thèbes, tandis qu'il reçoit une délégation lydienne dans sa capitale (*supra*). En 553/2, le roi néo-babylonien Nabonide conquiert l'Arabie du Nord par l'Ouest, pousse jusqu'à Yatrib (Médine) et s'installe pour dix ans dans l'oasis de Teima (EPH'AL ²1984, 179-191).

On pourrait objecter à ces parallèles que la route Saba-Jérusalem devait traverser des déserts, ce qui le rendait particulièrement difficile. Cependant la route de l'encens nous est assez bien connue à l'époque postérieure (cf. Pline, Histoire naturelle VI, 162ss) et on sait qu'il fallait généralement 70 jours aux caravanes pour arriver à Élat (Strabon XVI, 4.4[7]). En fait, ces caravanes traversaient bien des zones quasi-désertiques, mais avec suffisamment d'oasis pour servir de relais qu'elle était tout à fait praticable pour des caravanes de chameaux (cf. 1 R 10,2, *supra*). De plus, avec un minimum d'escorte militaire les dangers des zones désertiques étaient probablement moins grands que ceux des zones habitées où les troupes militaires aggressives pouvaient être plus importantes comme le montrent les textes cunéiformes du Moyen-Euphrate vers 750 av. n. è. qui rapportent l'anéantissement d'une caravane de 200 chameaux venant de Teima et de Saba (CAVIGNEAUX et ISMAIL 1990, 339-357; FRAME 1995, 300). Au total, il serait paradoxal de déclarer impossible pour une princesse escortée, ce qui a été réalisé régulièrement par des caravanes de marchands comportant des centaines de chameaux durant tout le premier millénaire av. n. è.!

La deuxième objection, élevée encore récemment par P. Sarkiö (1994, 188[8]; cf. déjà KNAUF 1988, 29-31) est liée au problème complexe de la chronologie de l'Arabie du Sud et de ses inscriptions, ainsi que des débuts de son histoire (cf. SCHIPPMANN 1998, 55-57). Sans entrer ici dans une analyse détaillée ni dans le problème de l'interprétation historique du sceau sud-arabique de Béthel (JARUZELSKA 1998, 96-97, n. 27), il est clair que, depuis une quarantaine d'années, nos connais-

---

[7] Cf. aussi les 65 étapes de chameau entre Tamna' et Gaza d'après Pline, Histoire naturelle, XII,63-65.

[8] «Im 10. Jh. gab es das Königreich der Sabäer in Süarabien noch nicht und demzufolge auch keine Königin von Saba».

sances sur ce point ont beaucoup évolué. Alors que dans les années 60- et 70-, dominait la «chronologie courte» de J. Pirenne (1955; 1956; 1990), celle-ci est pratiquement abandonnée aujourd'hui, essentiellement pour deux raisons: d'une part, l'approche helléno-centrique de la datation paléographique de Pirenne est une erreur méthodologique, d'autre part, de nouvelles découvertes épigraphiques et archéologiques ont révélé que la «chronologie courte» était totalement intenable (AVANZINI 1996; LEMAIRE 1996; AVANZINI 1998, 86). Parmi les découvertes épigraphiques, outre le témoignage des tablettes cunéiformes du Moyen-Euphrate sur des caravanes sabéennes atteignant cette région vers 750 (CAVIGNEAUX et ISMAIL 1990, 346-351, n° 2: IV,26-39; FRAME 1995, 300), on peut mentionner la découverte de tessons inscrits dans des niveaux archéologiques datant au moins du IXe s. av. n. è. (VAN BEEK 1969, 250-252, 355; DE MAIGRET et ROBIN 1989, 286-291). En fait, on reconnaît généralement aujourd'hui que la civilisation sud-arabique remonte au moins à la fin du IIe millénaire av. n. è. (AVANZINI 1998; ABDALLAH 2000; DE MAIGRET 2000) et son écriture, au plus tard, au Xe s. (ROBIN 1993, 23).

De façon plus précise, en ce qui concerne le commerce de l'encens avec le Croissant Fertile, les textes néo-assyriens attestent implicitement l'existence de relations commerciales entre le Yémen et la Mésopotamie depuis c. 890 av. n. è. (cf. SCHRAMM 1970, 151, 153) comme l'a bien rappelé une étude de M. Liverani qui concluait: «A starting phase of the South-Arabian trade in the second half of the 10th century would perfectly agree both with the Old Testament traditions and with the Assyrian royal inscriptions» (1992, 114).

Maheureusement la situation politique de l'Assyrie, soumise à la pression araméenne, dans les deux premiers tiers du Xe s. correspond à une période peu documentée et l'espoir de découverte de témoignages contemporains de Salomon paraît très mince (MILLARD 1997, 47). Il reste que, dans l'état actuel de nos connaissances, l'existence d'un royaume de Saba et d'un commerce de l'encens avec le Croissant Fertile dans la deuxième moitié du Xe s. ne paraît pas du tout invraisemblable même s'il n'est pas encore attesté directement par l'épigraphie.

La troisième objection, élevée encore récemment par S. A. Frantzouzoff (1999, 151) semble, à première vue, la plus sérieuse car il s'agirait d'une opposition au témoignage de l'épigraphie sud-arabique. Il est vrai que, sauf la mention occasionnelle d'une reine assez tardive du Hadramaout, Malikhalik, épouse du roi d'Hadramaout Il'azz Yalut et soeur du roi de Saba Sha'ir Awtar, l'épigraphie sud-arabique ne nous atteste aucun nom de reine. Ce silence semble s'opposer au rôle important des reines nord-arabes dans les textes néo-assyriens de la seconde moitié du VIIIe et du début du VIIe s.

Cependant, à l'examen, cet argument paraît extrêmement fragile: d'une part, il s'agit d'un argument *a silentio* pour une période très mal documentée (X-IXe s.); d'autre part et surtout, rien dans le texte biblique ne laisse entendre que la reine de Saba ait été la souveraine gouvernant le pays (malgré NOTH 1968, 223 et ROBIN 1993, 48). En dehors du récit de la reine de Saba dans 1 Rois et 2 Ch 9, le terme

hébreu *malkā*[9] n'est attesté que dans le livre d'Esther et dans le Cantique des cantiques 6,8-9. Les attestations du livre d'Esther (1,9.11.12...) montrent que ce titre renvoie à une des femmes (épouse principale ou secondaire) du roi régnant, sans que cela n'implique qu'elle ait eu un rôle politique direct. De manière plus précise, l'évocation de «soixante» reines dans Cn 6,8, révèle que le titre pouvait être porté par les nombreuses femmes du roi. Bien plus, si l'on en croit l'usage de *mlkh* dans l'épigraphie nabatéenne, ce titre pourrait aussi avoir désigné, d'une façon plus générale, un membre de la famille royale, une princesse (KHAIRI 1981, 24; KOKKINOS 1998, 376-377). Enfin, même si le statut de la femme dans la société sudarabique reste difficile à préciser, il semble que certaines pouvaient y exercer des fonctions publiques (ROBIN 1992, col. 1196; FRANTZOUSOFF 1999, 152-155). Dès lors, la troisième objection élevée contre la vraisemblance historique de la mention d'une reine de Saba au Xe s. semble essentiellement due à une surévaluation de la valeur du terme *malkā* en hébreu biblique et ne saurait constituer un obstacle sérieux à l'historicité du récit ancien.

Ainsi, dans l'état actuel de nos connaissances, si la documentation extra-biblique ne la confirme pas, aucune des trois objections ne permet de mettre sérieusement en doute l'historicité de la visite de la reine de Saba à Jérusalem à l'époque de Salomon. Il nous reste, dès lors, à essayer de la resituer dans un contexte historique vraisemblable et à préciser quelque peu sa date.

En ce qui concerne la date, on peut partir des données du récit ancien: le palais royal semble totalement achevé (cf. 1 R 7,1) et même très bien fonctionner avec de nombreux serviteurs/ministres entourant le roi. Cette présentation laisse entendre que l'épisode se situe dans la deuxième partie du règne de Salomon, c'est à dire vers 950-931 av. n. è.

En ce qui concerne le contexte historique, la venue à Jérusalem d'une ambassade du royaume de Saba se comprend plus facilement si Salomon contrôle la fin de la route de l'encens, c'est-à-dire le Négev, Édom et l'accès à la mer Rouge par Ezyon-Geber, peut-être à localiser à Jezīret Far'ūn (BARTLETT 1990), ce qui est nécessaire pour entreprendre un commerce maritime sur la mer Rouge (1 R 9,26-28; 10,22; LEMAIRE 1987, 49-51; IKEDA 1991; KITCHEN 1997a, 115.122-123). Ce contrôle salomonien suppose la disparition d'une entité politique «Madian» dont la dernière attestation historique dans la tradition biblique est probablement celle de 1 R 11,18 (avec EISSFELDT 1968, 392; EPH'AL 1976, 226, et malgré KITCHEN 1997b, 132),

[9] On note qu'une tradition rabbinique rapportée par le Talmud de Babylone (*Baba Batra* 15b) précise que *malkā* ne désigne pas ici une femme mais un royaume: «Rabbi Samuel fils de Nahmani a dit au nom de Rabbi Jonatan: "Quiconque dit que *mlkt* Saba était une femme est dans l'erreur; le mot *mlkt*, ici, signifie le royaume de Saba (mlkwt' d-šb')». Par ailleurs, on pourrait proposer d'interpréter *mlkt* comme signifiant «ambassade» en y voyant une graphie défective ou erronée de *ml'kt* (cf. ougaritique *mlakt:* DEL OLMO LETE et SANMARTIN 2000, 273-274); en effet, l'alternance de graphies défectives et de graphies pleines avec ' est déjà attestée dans le TM de 1 R 5,25 (*mklt* au lieu de *m'klt;* cf. aussi les probables confusions *ml'k/mlk* en 2 R 6,33 et *hml'km/hmlkm* en 2 S 11,1) et, auparavant, sur une pointe de flèche du XIe s.: *'bdlbt* au lieu de *'dlb't* (CROSS et MILIK 1956, 5-15). Cependant ces deux interprétations, quelque peu inhabituelles, ne nous semblent pas nécessaires.

situé sous le règne de David (LEMAIRE 2001, 131). Auparavant, les Madianites semblent avoir contrôlé au moins la fin de la route des aromates (cf. Gn 37,25). Leur disparition, dont la cause nous échappe, rendait inévitable un accord entre Salomon et Sabéens si ceux-ci voulaient conduire leurs caravanes jusqu'à Gaza ou en Syrie (ELAT 1979, 534). Dans ce nouveau contexte du commerce international des aromates, la venue à Jérusalem d'une ambassade du royaume de Saba devient toute naturelle.

Au total, il nous semble que la critique littéraire de 1 Rois 10 permet de déceler un récit ancien, sous-jacent aux vv 1-10 et 13, vraisemblablement rédigé sous le règne de Roboam (*c.* 931-914), et éventuellement complété par des ajouts deutéronomistes ou d'époque perse. Si elle ne nous précise pas le nom de la «reine» de Saba, ni la situation exacte de son royaume vers 950-931, l'historiographie salomonienne ancienne nous permet de resituer cette visite dans le cadre du commerce international des aromates à cette époque et, malgré le silence de l'épigraphie sud-arabique, silence qui risque de durer, le récit ancien a toutes les chances de refléter une réalité historique dont la fortune littéraire ulterieure viendra de son évocation dans le Nouveau Testament (Matthieu 12,42; Luc 11,31) et dans le Coran (Sourate 27,20-45), ainsi que de ses développements légendaires. Nous sommes heureux de dédier cet essai pour resituer un texte biblique dans son histoire littéraire et dans son contexte proche-oriental à notre collègue et ami Manfred Weippert dont les travaux sont un exemple méthodologique de cette double recherche.

Bibliographie

ABDALLAH, Y. 2000. Le Yémen: le pays et le commerce de l'encens: A. LEMAIRE ed., Les routes du Proche-Orient, Des séjours d'Abraham aux caravanes de l'encens. Paris, 87-92.

AVANZINI, A. 1996. La chronologie «courte». Un réexamen: CH. J. ROBIN ed., Arabia Antiqua, Early Origins of South Arabian States. Roma, 7-13.

AVANZINI, A. 1998. Le commerce des aromates et les états de l'Arabie méridionale pré-islamique: R. GYSELEN ed., Parfums d'Orient (Res Orientales 11). Bures-sur-Yvette, 85-92.

BARNETT, R. D. 1985. Lachish, Ashkelon and the Camel: A Discussion of Its Use in Southern Palestine: J. N. TUBB ed., Palestine in the Bronze and Iron Ages. Papers in Honour of O. Tufnell. London, 15-30.

BARTHÉLEMY, D. 1982. Critique textuelle de l'Ancien Testament 1. Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther (OBO 50/1). Fribourg.

BARTLETT, J. R. 1990. «Ezyon-Geber, Which is Near Elath on the Shore of the Red Sea» (I Kings IX 26): OTS 26, 1-16.

BRIEND, J. 1992. Sheba: DBS 12, 1043-1046.

BUIS, P. 1997. Le livre des Rois (Sources bibliques). Paris.

BURTON, R. F. 1878. The Gold Mines and the Ruined Madianite Cities. London.

CAVIGNEAUX, A. & B. ISMAIL 1990. Die Statthalter von Suhu und Mari im 8. Jh. v. Chr.: BaM 21, 321-456.
COGAN, M. & H. TADMOR 1977. Gyges and Assurbanipal. A Study in Literary Transmission: Orientalia 46, 65-85.
CROSS, F. M. & J. T. MILIK 1956. Inscribed Javelin Heads from the Period of the Judges. A Recent Discovery in Palestine: BASOR 134, 5-15.
DELCOR, M. 1997. La reine de Saba et Salomon. Quelques aspects de l'origine de la légende et de sa formation, principalement dans le monde juif et éthiopien, à partir des textes bibliques: F. RAURELL *et al.* ed., Tradicio i traduccio de la Paraula (Miscellania G. Camps; Scripta et Documenta 47). Montserrat, 307-324.
DEL OLMO LETE, G. & J. SANMARTIN 2000. Diccionario de la lengua ugaritica II. Barcelona.
DE MAIGRET, A. 2000. Svelando la regina di Saba: P. GRIBAUDO ed., La regina di Saba, arte e leggenda dallo Yemen. Milano, 27-41.
DE MAIGRET, A. & CH. ROBIN 1989. Les fouilles italiennes de Yalâ (Yémen du Nord): nouvelles données sur la chronologie de l'Arabie du Sud préislamique: CRAIBL, 255-291.
DEVRIES, S. J. 1985. 1 Kings (Word Biblical Commentary). Waco.
DIETRICH, W. 1997. Die frühe Königszeit in Israel. 10. Jahrhundert v. Chr. (Biblische Enzyklopädie 3). Stuttgart.
EISSFELDT, O. 1968. Protektorat der Midianiter über ihre Nachbarn in letzten Viertel des 2. Jahrtausends v. Chr.: JBL 87, 383-393.
ELAT, M. 1977. Economic Relations in the Lands of the Bible c. 1000-539 B.C. Jerusalem.
ELAT, M. 1979. The Monarchy and the Development of Trade in Ancient Israel: E. LIPINSKI ed., State and Temple Economy in the Ancient Near East (OLA 6). Leuven, 527-546.
ELAT, M. 1998. Die wirtschaftlichen Beziehungen der Assyrer mit den Arabern: S. MAUL ed., Festschrift für R. Borger. Groningen, 39-57.
EPH'AL, I. 1976. «Ishmael» and «Arab(s)»: A Transformation of Ethnological Terms: JNES 35, 225-235.
EPH'AL, I. ^{2}1984. The Ancient Arabs. Jerusalem.
FRAME, G. 1995. Rulers of Babylonia from the Second Dynasty of Isin to the End of Assyrian Domination (1157-612 B.C.) (The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Babylonian Periods 2). Toronto.
FRANTZOUSOFF, S. A. 1999. Die Frau im antiken Südarabien: W. DAUM *et al.*, Im Land der Königin von Saba, 7. Juli 1999 – 9. Januar 2000. München, 151-169.
FRITZ, V. 1996. Das erste Buch der Könige (ZBK). Zürich.
GARBINI, G. 1984. I Sabei del nord come problema storico: Studi in onore di F. Gabrieli nel suo ottantesimo compleanno. Roma, 373-380.
GARBINI, G. 1996. La chronologie «longue»: une mise au point: CH. J. ROBIN ed., Arabia Antiqua. Early Origins of South Arabian States. Roma, 15-22.
GELIO, R. 1981. La délégation envoyée par Gygès, roi de Lydie: un cas de propagande politique: F. M. FALES ed., Assyrian Royal Inscriptions: New Horizons. Rome, 203-224.
GRAY, J. ^{2}1970. I and II Kings (OTL). London.
HECK, G. W. 1999. Gold Mining in Arabia and the Rise of the Islamic State: JESHO 42, 364-395.

IKEDA, Y. 1991. King Solomon and Red Sea Trade, in: M. MORI *et al.* ed., Near Eastern Studies Dedicated to T. Mikasa. Wiesbaden.

JARUZELSKA, I. 1998. Amos and the Officialdom in the Kingdom of Israel. Poznan.

KHAIRI, N. 1981. A New Dedicatory Nabataean Inscription from Wadi Musa: PEQ 113, 19-26.

KITCHEN, K. A. 1982. Pharaoh Triumphant: the Life and Times of Ramesses II, King of Egypt. Warminster.

KITCHEN, K. A. ²1986. The Third Intermediate Period in Egypt (1100-650 BC). Warminster.

KITCHEN, K. A. 1994. Documentation for Ancient Arabia I. Liverpool.

KITCHEN, K. A. 1997a. Egypt and East Africa: L. K. HANDY ed., The Age of Solomon (SHCANE 11). Leiden, 107-125.

KITCHEN, K. A. 1997b. Sheba and Arabia: *ibid.*, 127-153.

KNAUF, E. A. 1988. Midian, Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens am Ende des 2. Jahrtausends v. Chr. (ADPV 10). Wiesbaden.

KOKKINOS, N. 1998. The Herodian Dynasty: Origins, Role in Society and Eclipse (JSP.S 30). Sheffield.

LEFÈBVRE, G. 1949. Romans et contes égyptiens. Paris.

LEMAIRE, A. 1986 = 2000. Vers l'histoire de la rédaction des livres des Rois: ZAW 98, 221-236 = Toward a Redactional History of the Book of Kings: G. N. KNOPPERS & J. G. MCCONVILLE ed., Reconsidering Israel and Judah. Recent Studies on the Deuteronomistic History (Sources for Biblical and Theological Study 8). Winona Lake/MT, 446-461.

LEMAIRE, A. 1987. Les Phéniciens et le commerce entre le mer Rouge et la mer Méditerranée: E. LIPINSKI ed., Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millenium B.C. (Studia Phoenicia 5 = OLA 22). Leuven, 49-60.

LEMAIRE, A. 1991. Asher et le royaume de Tyr: E. LIPINSKI ed., Phoenicia and the Bible (Studia Phoenicia 11 = OLA 44). Leuven, 135-152.

LEMAIRE, A. 1995. Wisdom in Solomonic Historiography: J. DAY *et al.* ed., Wisdom in Ancient Israel. Essays in Honour of J. A. Emerton. Cambridge, 106-118.

LEMAIRE, A. 1996. Histoire du Proche-Orient et chronologie sudarabique avant Alexandre: CH. J. ROBIN ed., Arabia Antiqua, Early Origins of South Arabian States. Roma, 35-48.

LEMAIRE, A. 2001. Les premiers rois araméens dans la tradition biblique: P. M. M. DAVIAU *et al.* ed., The World of the Aramaeans I. Biblical Studies in Honour of P.-E. Dion (JSOTS 324). Sheffield, 113-143.

LEVY, I. 1927. La légende de Pythagore de Grèce en Palestine. Paris.

LIPINSKI, E. 1993. Gygès et Lygdamis: OLP 24, 65-71.

LIPINSKI, E. 1998. Gygès et Lygdamis d'après les sources néo-assyriennes et hébraïques: XXXIVème Rencontre Assyriologique Internationale, 6-10/VII/87 – Istanbul. Ankara, 159-165.

LIVERANI, M. 1992. Early Caravan Trade between South-Arabia and Mesopotamia: Yemen 1, 111-115.

MACDONALD, M. 1997. Trade Routes and Trade Goods at the Northern End of the 'Incense Road' in the First Millenium: A. AVANZINI ed., Profumi d'Arabia, Atti del convegno. Roma, 333-349.

MARMIER, J. 1965. La Fontaine, Oeuvres complètes. Paris.

MILLARD, A. 1997. King Solomon in his Ancient Context: L. K. HANDY ed., The Age of Solomon. Scholarship at the Turn of the Millenium (SHCANE 11). Leiden, 30-53.
MONTGOMERY, J. A. & H. S. GEHMAN 1951. A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings (ICC). Edinburgh.
MORAN, W. L. 1987. Les lettres d'El Amarna (LAPO 13). Paris.
MULDER, M. J. 1998. 1 Kings 1-11 (HCOT). Leuven.
MÜLLER, H. P. 1970. Der Begriff «Rätsel» im Alten Testament: VT 20, 464-489.
MÜLLER, W. W. 1997. Namen von Aromata im Antiken Südarabien: A. AVANZINI ed., Profumi d'Arabia, Atti del convegno. Roma, 193-210.
MÜLLER, W. W. 1998. Saba: NBL III/12, 387f.
NAU, F. 1909. Histoire et sagesse d'Ahikar l'Assyrien. Paris.
NOTH, M. 1968. Könige I (BKAT IX/1). Neukirchen-Vluyn.
PIRENNE, J. 1955. Grèce et Saba. Une nouvelle base pour la chronologie sud-arabe. Paris.
PIRENNE, J. 1956. Paléographie des inscriptions sud-arabes I. Brussel.
PIRENNE, J. 1990. Les témoins écrits de la région de Shabwa et l'histoire (BAH 134). Paris.
PRITCHARD, J. B. ed. 1974. Solomon and Sheba. London.
ROBIN, CH. J. 1992. Sheba II. dans les inscriptions de l'Arabie du Sud: DBS 12, 1047-1254.
ROBIN, CH. J. 1993. L'Arabie des aromates et de la reine de Saba'. Grandeur et déclin des royaumes antiques: Version originale 3, 21-53.
SARKIÖ, P. 1994. Die Weisheit und Macht Salomos in der israelitischen Historiographie (Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft 60). Helsinki – Göttingen.
SCHIPPMANN, K. 1998. Geschichte der Alt-Südarabischen Reiche. Darmstadt.
SCHRAMM, W. 1970. Die Annalen des assyrischen Königs Tukulti-Ninurta II (890-884 v. Chr.): BiOr 27, 147-160.
TADMOR, H. 1994. The inscriptions of Tiglath-Pileser III, King of Assyria. Jerusalem.
ULLENDORF, E. 1967. Ethiopia and the Bible. Oxford.
VAN BEEK, G. ed. 1969. Hajar bin Humeid. Investigations of a Pre-Islamic Site in South Arabia. Baltimore.
VON WISSMANN, H. 1975. Über die frühe Geschichte Arabiens und das Entstehen des Sabäerreiches. Die Geschichte von Saba' I (ÖAW.PH 301,5). Wien.
VILLARD, P. 1986. Un roi de Mari à Ugarit: UF 18, 387-412.
VILLARD, P. 2000. Les limites du monde connu à l'époque néo-assyrienne: L. MILANO et al. ed., Landscapes, Territories, Frontiers and Horizons in the Ancient Near East II, Geography and Cultural Landscapes (RAI 44). Padova.
WÜRTHWEIN, E. 1977. Das Erste Buch der Könige, Kapitel 1-16 (ATD 11,1). Göttingen.

Die Suche nach Gat und die neuen Ausgrabungen auf Tell eṣ-Ṣāfī

Carl S. Ehrlich*

Nach der Hebräischen Bibel waren die Philister in einen lockeren Fünfstädtebund (eine Pentapolis) gegliedert[1]. Diese Städte bestanden, von Nord bis Süd, aus den Küstenstädten Aschdod, Aschkelon und Gaza sowie aus den Binnenstädten Ekron und Gat, die an der Grenze zu Israel bzw. Juda lagen. Die geographische Lage der der Küstenstädte ist uns dank ihrer ständigen Besiedlung im Laufe der Jahrtausende bekannt und wurde durch die Ausgrabungen von Aschdod[2] in den sechziger und siebziger Jahren und von Aschkelon[3] von den achtziger Jahren an bestätigt. Weil die moderne Stadt die antike bedeckt, konnten in Gaza im Jahre 1922 nur Sondagen durchgeführt werden[4], doch bezweifelt niemand, wo die antike Philister-Stadt lag. Ekron wurde in den fünfziger Jahren von Joseph Naveh mit Tel Miqne auf dem Gelände von Kibbuz Revadim identifiziert[5]. Diese Annahme wurde weitgehend rezipiert und fand am Ende der fünfzehnjährigen Ausgrabung im Jahre 1996 ihre endgültige Bestätigung, als eine Weihinschrift gefunden wurde, die den antiken Namen der Stadt erwähnt[6]. Es bleibt also nur die Lage einer der fünf großen philistäischen Städte noch unsicher und umstritten: die Lokalisierung von Gat, der Heimatstadt Goliats. In Anbetracht der Bedeutung, die Gat für die frühe Geschichte der Philister in der Bibel zugeschrieben wird – und die Anson Rainey als *primus inter pares* der Philisterstädte bezeichnet hat[7], ist es ironisch wie frustrierend, daß es ausgerechnet diese Stadt ist, über deren Lage man sich noch nicht einig ist. Obwohl die meisten Wissenschaftler die Stadt inzwischen mit Tell eṣ-Ṣāfī, etwa zehn Kilometer südlich von Ekron, gleichsetzen, gibt es immer noch Stimmen, die diese Gleichsetzung nicht akzeptieren[8]. Auf den folgenden Seiten möchte ich die literarischen und geographischen

---

* Ich bin Aren M. Maeir, der eine frühere englische Fassung dieses Aufsatzes gelesen und mir viele wertvolle Anregungen gegeben hat, zu Dank verpflichtet. Fassungen dieses Beitrages wurden als Vorträge in Nashville und Heidelberg gehalten. Er ist Manfred Weippert, der zusammen mit seiner Frau Helga während meiner Heidelberger Jahren eine zentrale Rolle in meinem Leben spielte, in Dankbarkeit und Freundschaft gewidmet.

[1] Zu den Philistern siehe u.v.a. T. Dothan 1982a; 1982b; Weippert 1988, 363-392; Dothan & Dothan 1992; Noort 1994; Ehrlich 1997; Gitin, Mazar & Stern 1998; Oren 2000.

[2] Eine Übersicht zu den Ausgrabungen und der Literatur gibt M. Dothan 1993.

[3] Stager 1991; 1993.

[4] Siehe Ovadiah 1993.

[5] Naveh 1958, 165-70.

[6] Gitin, Dothan & Naveh 1997.

[7] Rainey 1975, 71*.

[8] Für einen forschungsgeschichtlichen Überblick: Stinespring 1962; Seger 1992; Stern 1993.

Daten besprechen, die zu dieser Diskussion beitragen, sowie vorläufige Ergebnisse der neuen Ausgrabungen auf Tell eṣ-Ṣāfī präsentieren, die zur Beantwortung der Frage herangezogen werden können.

Obwohl die biblischen Texte, die Gat erwähnen – wie auch alle anderen biblischen Texte – nur mit Vorsicht als Geschichtsquellen benutzt werden dürfen, kann man aus ihnen doch wichtige geographische Informationen über Gat gewinnen. Unter den biblischen Texten, die Gat erwähnen, tragen insbesondere die folgenden zur geographischen Lage bei[9]:

1. In der Lade-Erzählung (1 Sam 4,1-7,2) soll das Verweilen der Bundeslade im Philisterland einen Ausbruch von Beulen oder – wie es in einigen Übersetzungen heißt – Hämorrhoiden unter den Philistern verursacht haben, was dazu führte, daß die Bundeslade von Aschdod nach Gat, von dort nach Ekron und schließlich zurück nach Israel geschickt wurde[10].
2. Danach wird von der Rückgabe israelitischer Städte «von Ekron bis nach Gat» (1 Sam 7,14) erzählt.
3. Nach dem Kampf zwischen David und Goliat aus Gat sollen die Philister auf der ganzen Strecke «bis nach Gat und Ekron» (1 Sam 17,52) gefallen sein.
4. Als Gegenstück zur Flucht der Philister vor David soll David nun nach Gat geflüchtet sein, um sich vor dem Zorn Sauls zu retten. Gemäß 1 Sam 21 hat ihm Achisch, der König Gats, die Zuflucht verweigert.
5. Jedoch 1 Sam 27 zufolge fand David bei Achisch Zuflucht und erhielt die abgelegene Stadt Ziklag als Lehen.
6. Diese persönliche Beziehung zu Achisch könnte erklären, wie es dazu kam, daß eine Söldnertruppe aus Gat unter der Leitung eines gewissen Ittai (2 Sam 15,17-22; 18,2a) zu den wenigen gehörte, die David treu blieben, als sein Sohn Absalom einen Aufstand gegen ihn anstiftete.
7. Diese Beziehung zum König von Gat könnte vielleicht auch erklären, wieso David selbst die Bundeslade einem Gittäer, nämlich Obed-Edom, anvertraut haben soll (2 Sam 6,9-12; 1 Chr 13,12-14; 15,24-25).
8. Obwohl David am Anfang gute Beziehungen zu Gat und den Philistern gehabt haben soll, merkten die Philister spätestens nach seiner Machtübernahme über Juda und Israel, daß ihr vermeintlicher Untertan doch eine gewisse Gefahr bedeutete[11]. Schließlich soll es zu einer militärischen Auseinandersetzung gekommen sein, in der David seine ehemaligen Lehnsherren geschlagen hat. 2 Sam 8,1 scheint eine Niederlage der Philister zu erwähnen, die eventuell mit der Eroberung eines Ortes namens Meteg-Amma zu tun hat. Jedoch wird der Text von den meisten Bibelwissenschaftlern als korrumpiert betrachtet; keine Erklärung dieses Verses ist bisher allgemein anerkannt worden. Gemäß der Parallele in 1 Chr 18,1 soll David «Gat und seine Vororte aus den Händen der Philister» erobert haben. Obwohl manche zur Annahme neigen, daß dieser Text die geschichtliche Lage richtig

---

[9] Für eine nähere Besprechung der meisten dieser Texte siehe EHRLICH 1996, insbesondere Appendix A.
[10] Zur Lade-Geschichte siehe DIETRICH & NAUMANN 1995, 121-143.
[11] Anders jetzt HALPERN 2001, 320-332.

widerspiegelt, wird des öfteren vermutet, daß der chronistische Text einen Versuch darstellt, eine unverständliche Vorlage in Samuel umzuschreiben[12].

9. Gat und sein König Achisch spielen auch eine Rolle in der Geschichte der Flucht der Sklaven Simeis, die dazu diente, König Salomo eine juristische Fiktion für den Justizmord an einem Anhänger des Hauses Sauls zu geben (1 Kön 2,39-41). Vermutlich war es Gats Lage als die Juda/Jerusalem nächstgelegene philistäische Stadt, die die Sklaven dazu bewegte, nach Gat zu fliehen[13].

10. Gat wird auch unter den Städten erwähnt, die Salomos Nachfolger, Rehabeam, zu Festungen ausbaute (2 Chr 11,8). Doch bezieht sich dieses Gat eher auf Moreschet-Gat bezieht, wie es auch viele Wissenschaftler verstehen, gleichgültig ob diese Liste tatsächlich in die Zeit Rehabeams zu datieren ist oder nicht.

11. Gemäß dem Königsbuch (2 Kön 12,18) eroberte im späten 9. Jahrhundert v.d.Z. der Aramäerkönig Hasael die Stadt Gat, als er auf dem Wege war, Jerusalem zu bedrohen. Dieses Ereignis wird auch von einer Bibelstelle unterstützt, die nur in der sogenannten lukianischen Rezension der Septuaginta zu finden ist, wonach Hasael die nordphilistäische Küste von Israel erobert haben soll (2 Kön 13,22 + G^L).

12. In der ersten Hälfte des folgenden Jahrhunderts soll König Usia bzw. Asarja von Juda die Mauern von Gat, Javne und Aschdod niedergerissen haben (2 Chr 26,6). Leider ist die Frage nach der Historizität dieser Aussage – wie so oft in Chr – nicht zweifelsfrei zu beantworten. Nichtsdestoweniger fällt jedoch auf, daß hier Gat wieder im Zusammenhang mit Aschdod in Nordphilistäa erwähnt wird.

Danach verschwindet Gat mehr oder weniger aus der Bibel. In den prophetischen Völkersprüchen, die gegen die Philister gerichtet sind, fällt Gat durch seine Abwesenheit auf. Aus der alten Pentapolis, dem Fünfstädtebund der Philister, wurde nach den Schriftpropheten, die ab Mitte des 8. Jahrhunderts v.d.Z. tätig waren, nun eine Tetrapolis, ein Vierstädtebund (Jer 25,20; Amos 1,6-8; Zeph 2,4; Sach 9,5-7). Nur bei den Propheten Micha und Amos taucht Gat wieder auf: im ersten Fall in einer poetischen Anspielung auf das Trauerlied Davids über Saul und Jonatan (Micha 1,10; 2 Sam 1,17-27), bei Amos im Zusammenhang der Städte Kalne und Hamat erwähnt, deren Schicksale als Warnung für Amos' Hörer dienen sollen (Amos 6,2). Da sowohl die Datierung wie auch die Bedeutung dieser Stelle unklar sind, kann sie nur unter Vorbehalt zur Klärung der Geschichte von Gat herangezogen werden.

Zusätzlich zu den biblischen Belegen wird Gat auch in einigen außerbiblischen Quellen erwähnt, die Licht auf seine geographische Lage und Geschichte werfen. In der Keilschriftliteratur wird eine Stadt Gimtu/Gimti in den Amarna-Briefen des 14. Jahrhunderts v.d.Z. erwähnt[14]. Ihr König, vermutlich ein gewisser Šuardata[15], der

---

[12] Zu den verschiedenen Lösungsversuchen siehe EHRLICH 1996, 31-34, 119-121.

[13] Zu einer Bewertung der Auslieferung von Simeis Sklaven in ihrem altorientalischen Kontext siehe EHRLICH 1994.

[14] EA (= El-Amarna Brief) 290, 9. Siehe MORAN 1992, 333-334.

[15] Für diese Identifikation siehe NA'AMAN 1979; SCHNIEDEWIND 1998, 73-74; dagegen MORAN 1992, 384, der Šuardata vorläufig als König von Keïla (Qiltu) identifiziert. Er folgt NA'AMAN, indem er den Autor von EA 63-65 und 335, nämlich ʿAbdi-Aštarti, als Šuardatas Nachfolger betrachtet (MORAN 1992, 135).

mit der wenig nördlicher liegenden Stadt Geser alliiert war, war mit Abdi-Ḫeba, dem König von Jerusalem, in einen Streit um die im Ela-Tal liegende Stadt Keïla verwickelt. Sechshundert Jahre danach zählte der Assyrerkönig Sargon II. Aschdod, Gat und Aschdod-Jam (Asdudimmu) unter seine Eroberungen des Jahres 712/1[16]. Danach verschwindet Gat auch aus den außerbiblischen Quellen. Wie Anson Rainey gezeigt hat, gab es schon in den ersten Jahrhunderten u.Z. eine rege Diskussion darüber, wo das biblische Gat wohl gelegen haben möge[17]. Doch hat der Kirchenvater Eusebius, der Bischof von Caesarea, in seinem *Onomasticon* Gat schon mit dem Dorf Saphita gleichgesetzt, dessen Namen wahrscheinlich in (Tell) «eṣ-Ṣāfī» erhalten ist. Die Lage von Saphita wird auch durch die Mosaikkarte von Madeba bezeugt[18].

Man kann aus den antiken Quellen einige Schlüsse zur Lage von Gat ziehen. Erstens lag Gat im Norden Philistäas, am Naḥal Ela, in der Nähe sowohl von Ekron wie von Aschdod, mit denen zusammen Gat des öfteren in den Texten erwähnt wird. Zweitens war sie eine wichtige Stadt in der Eisenzeit I, wie auch in der Eisenzeit IIa und IIb bis ca. 800 v.d.Z. Gat wurde aber allmählich unbedeutender und verschwand im Laufe des 8. Jh. Drittens war Gat so situiert, daß man von ihm aus gut nach Jerusalem gelangen konnte, was natürlich im Laufe der Zeit zu Konflikten zwischen den beiden Städten führte.

Es ist daher nicht verwunderlich, daß der imposante Ruinenhügel Tell eṣ-Ṣāfī schon im 19. Jh. als mögliche Stätte von Gat identifiziert wurde[19]. Tell eṣ-Ṣāfī liegt an der Mündung des Ela-Tales, durch das eine der Hauptstraßen in das judäische Hügelland und nach Jerusalem führt. Es war diese geographische Lage, die Frederick J. Bliss und R. A. Stewart Macalister, die ersten Ausgräber von Tell eṣ-Ṣāfī, im Jahre 1899 bewegte, dort zwei kurze Grabungskampagnen zu veranstalten[20]. Trotz ihrer etwas primitiven Methoden wurde Tell eṣ-Ṣāfī zum ersten wichtigen Fundort der sog. philistäischen bichromen Keramik. Die Identifizierung von Tell eṣ-Ṣāfī mit Gat ist inzwischen von den meisten historischen Topographen akzeptiert, was wir unter anderen wichtigen Studien von Karl Elliger[21], Anson Rainey[22] und William Schniedewind[23] zu verdanken haben.

Jedoch haben sich auch gewichtige Stimmen gegen diese Identifizierung erhoben, unter denen man insbesondere den Amerikaner William Foxwell Albright[24] und die

---

16 FUCHS 1994, 132-135/326 (Annalen 241-254); 219-221/348 (Große Prunkinschrift 98-109).
17 RAINEY 1975, 63*-67*.
18 DONNER 1992, 62-63. Wie Donner zeigt, irrt die Madeba-Karte hinsichtlich der Lage von Gat (DONNER 1992, 56).
19 Siehe PORTER 1863 nach Beobachtungen, die der Autor auf einer Reise durch Philistäa im Jahre 1857 gemacht hat.
20 BLISS & MACALISTER 1902, 28-43; 63-66.
21 ELLIGER 1934.
22 RAINEY 1975.
23 SCHNIEDEWIND 1998.
24 ALBRIGHT 1923.

Anhänger seiner «Schule» G. Ernest Wright[25] und Lawrence E. Stager[26] nennen muß.

Albright sah in der Aussage, daß die Philister nach der Niederlage Goliats «von Gat bis nach Ekron» verfolgt wurden, ein philistäisches Pendant zum biblischen «von Dan bis Beerscheba», also eine Beschreibung der äußersten Grenzen des Landes[27]. Deswegen suchte Albright Gat im Südosten Philistäas, da Ekron im Nordosten lag. Demzufolge identifizierte er den Ruinenhügel von Tel 'Erani (Tell Šēḫ Aḥmed el-ʿArēnī) mit Gat. Dieser Tell wurde alsbald in Tel Gat umbenannt, und die moderne israelische Stadt, die rings um ihn entstand, erhielt den Namen Kirjat Gat. Für Tell eṣ-Ṣāfī hat Albright vermutet, daß der Ruinenhügel die Reste der biblischen Stadt Libna verbarg. Dies versuchte er durch die Semantik der Ortsnamens zu bestätigen. Libna bedeutet «die Weiße (sc. Stadt)», was von dem hebräischen Wort *lābān* «weiß» abzuleiten ist. Eine ähnliche Bedeutung ist dem aramäischen «Saphitha» und dem arabischen (Tell) «eṣ-Ṣāfī» abzugewinnen. Auch im Fränkischen der Kreuzfahrer trug die kleine Festung auf der Akropolis des Hügels einen ähnlichen Namen, nämlich Blanche Garde, die «weiße Wache». Die Vermutung liegt nahe, daß der Grund für die Verbindung des Tell eṣ-Ṣāfī mit Namen, die mit der Farbe Weiß zu tun haben, in den Kalksteinklippen zu finden ist, die am Nord- und Westhang[28] des Hügels in der strahlenden Sonne weißlich glänzen.

Obwohl Albrights Argumentation logisch klingt, hat es sich alsbald herausgestellt, daß Tel 'Erani, der sog. Tel Gat, wenige Spuren der typischen zweifarbigen Philisterkeramik aufweist[29]. Also war die Identifizierung des Tells mit dem philistäischen Gat ausgeschlossen, obwohl der Name modernen Stadt Kirjat Gat beibehalten werden mußte. Aus diesem Grund schlug Albrights Schüler Wright einen Tell noch weiter im Süden vor, nämlich Tel Sera' (Tell eš-Šarīʿa). Sein Schüler Stager wiederum schlug einen anderen Tell vor, nämlich Tel Haror (Tell Abū Hurēra)[30]. Als weitere Möglichkeit wurde noch Tel Nagila ins Spiel gebracht[31].

Im Grunde genommen gibt es nur drei Hauptargumente, die man gegen Tell eṣ-Ṣāfī anführen kann: Erstens die «central place theory», die Zentralortshypothese, wonach Großstädte nicht in unmittelbarer Nähe zueinander gebaut werden können[32]. Danach scheint Tell eṣ-Ṣāfī zu nahe an Ekron zu liegen, das nur ca. neun Kilometer

---

[25] WRIGHT 1966; Wright folgte sein Schüler Hanna E. Kassis (KASSIS 1965).
[26] STAGER 1995; Stager folgte sein Schüler Bryan Jack Stone (STONE 1995).
[27] Da Dan im Norden des biblischen Israels und Beerscheba im Süden liegt, beschreibt der Ausdruck «von Dan bis/nach Beerscheba» die äußeren Grenzen des Landes (siehe Ri 20,1; 1 Sam 3,20; 2 Sam 3,10; 17,11; 24,2.15; 1 Kön 5,5). Im Falle von Gat und Ekron hat Albright behauptet, daß Gat an der äußersten Südgrenze und Ekron an der Nordgrenze Philistäas läge.
[28] Nicht auf der Ostseite, wie fälschlicherweise in STERN 1993, 1522, behauptet wird.
[29] Siehe YEIVIN & KEMPINSKI 1993.
[30] STAGER 1995, 343. Es sei aber angemerkt, daß Stager in einem persönlichen Gespräch zugegeben hat, die Identifizierung von Tell eṣ-Ṣāfī mit Gat werde in Anbetracht der neueren Ausgrabungen immer wahrscheinlicher.
[31] BÜLOW & MITCHELL 1961, bes. 109-110.
[32] SCHNIEDEWIND 1998, 76 Anm. 5, Falconer und Savage zitierend.

nördlicher liegt. Zweitens liegt Tell eṣ-Ṣāfī zu weit entfernt von Ziklag, Davids Lehen. Zwar weiß man nicht, wo Ziklag lag, aber vermutlich ist es in der nordwestlichen Negev-Wüste zu suchen[33]. Und drittens hat man bislang kaum Spuren von der sog. philistäischen monochromen Keramik (LH IIIC:1b) auf dem Tell eṣ-Ṣāfī gefunden, die auf die erste Phase der Philister-Ansiedlung deuten würde[34]. Anstatt die alten Argumente für und gegen die Identifikation von Tell eṣ-Ṣāfī mit Gat zu wiederholen, möchte ich nun die Frage stellen, ob die ersten Ergebnisse der neuen Ausgrabungen auf Tell eṣ-Ṣāfī in irgendeiner Weise zur Diskussion beitragen.

Tell eṣ-Ṣāfī selbst ist ein imposanter Ruinenhügel, der auf einem bogenförmigen natürlichen Hügel an der Grenze zwischen der Küstenebene und der judäischen Schefela liegt. Das Ela-Tal, dessen Wasserspiegel das ganze Jahr hindurch ziemlich hoch bleibt und das eine reiche Quelle von fruchtbarer alluvialer Erde bildet, mündet am Nordrand des Tells. Wie Schniedewind schon bemerkte[35], liegt Tell eṣ-Ṣāfī am südöstlichen Rand einer fruchtbaren alluvialen Ebedne, die von Aschdod im Westen und von Ekron im Nordosten begrenzt ist. Die bedeutendste cisjordanische Handelsstraße, die sog. *Via Maris*, lief der Küste entlang etwas westlich vom Tell, während eine der wichtigsten Zufuhrstraßen in das judäische Hügelland in Richtung Jerusalem dem Ela-Tal an der Nordseite des Tells folgt[36]. Also lag Tell eṣ-Ṣāfī an der Kreuzung zweier wichtiger Handelsstraßen und hatte guten Zugang zu Wasserressourcen wie zu fruchtbarem Boden.

Nach Bliss und Macalisters kurzen Ausgrabungen im Jahre 1899 blieb Tell eṣ-Ṣāfī archäologisch fast ein Jahrhundert lang mehr oder weniger unbeachtet, mit Ausnahme einiger kurzer archäologischer Surveys[37] und einiger illegaler Sondierungen durch den berühmten General – aber berüchtigten Amateurarchäologen – Mosche Dajan[38]. Der wohl wichtigste Grund dafür war die spätere Besiedlung des Tells. Bis 1948 existierte ein arabisches Dorf auf dem Tell, das zusammen mit seinen Friedhöfen alle früheren Schichten bedeckt zu haben schien. Aus verständlichen Gründen wollte man auch nach der Aufgabe des Dorfes als Folge der Auseinandersetzungen z. Zt. der Gründung Israels dort nicht ausgraben. Nichtsdestoweniger hat ein Team unter der Führung von Aren (Aharon) Maeir von der Bar-Ilan Universität und unter Beteiligung von Adrian Boas von der Hebräischen Universität und Tammi Schneider von der Claremont Graduate School im Sommer 1996 eine Oberflächenuntersuchung des Tells unternommen[39]. Eines der wichtigsten Ergebnisse ihrer Arbeit war, daß sie eine fast ununterbrochene Besiedlung des Tells seit dem Chalkolithikum, also seit dem 5. Jahrtausend v.d.Z., bis in die Mitte des letzten Jahrhunderts feststellen konnten.

---

[33] Siehe KOTTER 1992.
[34] Die meisten würden diese Phase in die erste Hälfte des 12. Jh. datieren, aber siehe FINKELSTEIN 1995, der vorschlägt, das Datum bis in das späte 12. bzw. frühe 11. Jh. zu senken.
[35] SCHNIEDEWIND 1998, 70.
[36] Siehe DORSEY 1991, 189-191.
[37] AHARONI & AMIRAN 1955; ISRAEL 1963.
[38] Siehe ORNAN 1986.
[39] Siehe BOAS & MAEIR 1998; BOAS, MAEIR & SCHNEIDER 1998.

Noch wichtiger war ihre Erkenntnis, daß die antike Stadt ungefähr viermal so groß war wie vorher vermutet und nur zum Teil von dem arabischen Dorf und seinen Friedhöfen bedeckt ist. Es gibt also auf Tell eṣ-Ṣāfī mehr als genug freie Fläche für die Tätigkeit einiger Generationen von Archäologen, ohne die Akropolis mit den Resten des Dorfes zu stören. Nachdem eine kurze zweiwöchige Grabungssaison 1997 das reiche Potential des Tells veranschaulicht hatte, unternahm man die erste vierwöchige Kampagne im Sommer 1998. Bisher hat man vier volle Kampagnen unter der allgemeinen Leitung von Dr. Maeir auf Tell eṣ-Ṣāfī gearbeitet, von 1998 bis 2001 unter Mitwirkung des Autors dieses Aufsatzes. Das reiche Material, das bisher entdeckt wurde, macht es wahrscheinlich, daß die Ausgrabung noch lange fortgeführt wird[40].

Während diesen Grabungskampagnen konzentrierte sich die Arbeit auf drei Areale: Areal A auf einer mittleren Terrasse der nordöstlichen Seite des Tells, Areal E auf einer Terrasse etwas tiefer am Hang und östlich von Areal A, und Areal C in und um einen Graben, der den Tell auf drei Seiten umfaßt.

Areal A war das erste Areal, das angegraben wurde. Auf Grund des Surveys war schon bekannt, daß dieser Teil des Tells nach der Eisenzeit II, also spätestens seit dem frühen 6. Jahrhundert v.d.Z., nicht mehr ernsthaft besiedelt wurde. Man erwartete deswegen den sofortigen Einstieg in die Schichten der biblischen Epoche. Und tatsächlich stieß man nur 20 bis 40 cm unter der Erdoberfläche auf Reste der Eisenzeit II. Obwohl es Indizien für eine begrenzte Besiedlung des Areals im späten 8. Jahrhundert gibt, wurde in den meisten Planquadraten eine reiche Zerstörungsschicht erreicht, die man gemäß Dr. Maeir aufgrund der Keramik, die früher als Lachisch III oder Miqne II und später als Miqne IV oder Aschdod IX-VIII zu sein scheint, voraussichtlich in das ausgehende 9. oder frühe 8. Jahrhundert v.d.Z. datieren würde. In einer meterdicken Schicht hat man alles von der Decke bis zum Fußboden – und was immer dazwischen war – gefunden. Hunderte ganze oder vollkommen restaurierbare Keramikgefäße wurden entdeckt. Diese belegen eine große Bandbreite an Formen und Typen, unter denen man insbesondere die folgenden erwähnen muß: Schalen, die diesem Tell eigen zu sein scheinen, mit eingeritzten Ringen um den Rand[41]; sog. kypro-phönizische Kännchen; und so viel von der sogenannten «Aschdod-Ware», daß etwas scherzhaft in Erwägung gezogen wird, diese dunkelrot polierte, schwarz und weiß gestreifte Keramik, die der mögliche Nachfolger der zweifarbigen Philisterkeramik ist, von «Aschdod-Ware» zu «Safi-Ware» umzubenennen. Es fanden sich viele Exemplare von einem gewöhnlich vierhenkeligen Vorratskrug, der den bekannten *lmlk*-Krügen des ausgehenden 8. Jh.s ähnelt, aber früher zu sein scheint[42].

---

[40] Zur den neuen Ausgrabungen auf Tell eṣ-Ṣāfī siehe auch Maeir 2001; 2000; MAEIR & BOAS 1998; 1999; MAEIR & EHRLICH 2000; NEGEV & GIBSON 2000, 445; MAEIR & EHRLICH 2001.

[41] Siehe AMIRAN 1969, 199, Bild 210.

[42] Ähnliche Krüge wurden unweit von Tell eṣ-Ṣāfī auch bei Tel Bet Schemesch gefunden, siehe BUNIMOVITZ & LEDERMAN 2000, Fig. 2. Bunimovitz und Lederman haben A. Maeir persönlich bestätigt, daß der Satz «The jars are very similar to *lmlk* jars, but manifest some typological and technical differences due to their being *later* than their *lmlk ances-*

Einige Beispiele von einem eigenartigen bemalten Kelch, der schon aus der Dajan-Sammlung bekannt war, wurden ebenfalls entdeckt. Insgesamt tragen diese Keramikfunde erheblich zum vertieften Verständnis der materiellen Kultur der Philister und des südwestlichen Küstenstreifens im 10. bis zum 8. Jh. bei.

Es wurden auch Zeugnisse eines intensiven Großbrands gefunden, der mit der Zerstörung der Stadt um 800 v.d.Z. in Verbindung zu bringen ist. Als Folge des Brandes wurden einige Lehmziegelmauern hart gebrannt und andere zerstört. Man fand auch eine Anzahl von industriellen Anlagen, deren Zweck nicht immer bekannt ist. Im Einsturzmaterial von einem Dach- oder Ober-Geschoß wurden zwei Gruppen Webgewichte gefunden, die noch immer im verkohlten Rahmen ihres Webstuhls lagen, dem einige C14-Proben entnommen wurden. Die Entdeckung von eingeritzten Rinderschulterblättern bezeugt einen kultischen Brauch, der eine gewisse Kontinuität zu einem Aspekt der philistäischen Kultur aufweist, der seit der Eisenzeit I bekannt ist und starke Parallelen zu Bräuchen in Zypern und der ägäischen Welt zeigt[43]. Aus der Eisenzeit I wurde auf dem Fußboden eines Zimmers die Basis eines zweifarbigen löwenköpfigen Rhytons (eines theriomorphen Trinkgefäßes) gefunden. In einem benachbarten Raum kam eine Säuglingsbestattung ans Licht. Eine besonders ergreifende Entdeckung waren die Skelette von zwei Menschen, die dem Einsturz nicht entkommen konnten. Eine noch bevorstehende Analyse ihrer Knochen könnte uns wertvolle Informationen bezüglich der Herkunft und ethnischen Identität der hiesigen Bevölkerung liefern.

In Areal E, das etwas weiter unten am Osthang liegt, konnten nur wenige Reste der Eisenzeit II gefunden werden. Jedoch wurden einige große Müllgruben entdeckt, in denen u.a. große Mengen an zweifarbiger Philisterkeramik aus der Eisenzeit I zu Tage gekommen sind. Leider gab es nur kleine Spuren von gleichzeitiger Architektur in diesem Areal. Es wurden aber zwei Phasen architektonischer Überreste und Keramik gefunden, die ins 13. Jahrhundert, also in die ausgehende Spätbronzezeit, zu datieren sind. Wenn man die Stratigraphie der Areale A und E kombiniert, bekommt man eine schöne und ziemlich durchgehende Abfolge der Besiedlungsschichten, die von der Spätbronzezeit bis in das 8. Jahrhundert v.d.Z. reicht.

Einer der aufregendsten und außergewöhnlichsten Funde der bisherigen Ausgrabung wurde mittels Luftaufnahmen gemacht. In seinem vor kurzem erschienenen Buch «Moats in Ancient Palestine» hat Dag Oredsson geschrieben: «Zwei antike Texte ... beschreiben Gräben, die im Rahmen einer Belagerung angelegt wurden. Das ist seltsam und wird bisher von keiner (bekannten) Ausgrabung bezeugt»[44]. Nun

---

tors» eigentlich «The jars are very similar to *lmlk* jars, but manifest some typological and technical differences due to their being *earlier* than their *lmlk descendents»* (S. 256; Hervorhebungen des Verf.) lauten sollte.

[43] Siehe zuletzt MAZAR 2000, bes. 227.

[44] OREDSSON 2000, 178: «Two ancient texts (Thutmosis III's siege on [sic!] Megiddo and in the Zakkur inscription) depict moats as being used during a siege on [sic!] a city. This appears odd and is not witnessed so far by any (known) excavation». Zusätzlich zu Oredssons beiden Beispielen wird ein derartiger Graben auch in einem Text aus Mari erwähnt, siehe DOSSIN 1950, 90: 18-21, und die kurze Besprechung des Textes in EPH'AL 1996, 41.

scheint es, daß genau solch ein offensiver Graben bei Tell eṣ-Ṣāfī gefunden wurde. Auf den Luftaufnahmen konnte man einen Graben erkennen, der den Tell auf den Nord-, Ost- und Südseiten einschloß. Dieser ungefähr zweieinhalb Kilometer lange Graben ist nicht von der Erdoberfläche aus erkennbar, außer man weiß, wonach man sucht. Obwohl der Graben inzwischen mit Schutt und Geröll gefüllt ist, die darauf deuten, daß der Graben nicht später als in die Eisenzeit IIa zu datieren ist, ist er noch heute als leichte Vertiefung in der Erdoberfläche zu erkennen. Sowohl Geologen als auch Geomorphologen haben bestätigt, daß der Graben nicht ein natürliches Phänomen ist, sondern künstlich angelegt wurde. Da er sowohl Berg wie Tal überquert, kann er sicher nicht als Wassergraben zu deuten sein, da – soweit ich informiert bin – Wasser gewöhnlich nicht bergauf fließt[45]. Zuerst hat man versucht, den Graben mit Hilfe von Baggern verschiedener Größe durch einen Querschnitt zu untersuchen. Als das Baggern nicht weiter half, hat man ein kleines viereckiges Gebäude ausgegraben, das damit verbunden schien. Leider fand man wieder nichts, was zur Deutung des Grabens weitergeholfen hätte. Im Jahr 2000 hat man endlich ein Team Lohnarbeiter angestellt, um am Hang gegenüber der Areale A und E manuell einen Schnitt durch den Graben zu legen. Nach vier Wochen hatten sie es geschafft, in Areal C6 ein vier Meter tiefes Loch auszuheben, ohne die Grabensole erreicht zu haben. Endlich wurde im Sommer 2001 auch sie erreicht. Es stellte sich heraus, daß der Graben fast sechs Meter tief und oben ungefähr acht, unten ungefähr vier Meter breit ist. Der Boden des Grabens war nicht konkav, sondern mehr oder weniger plan, um den leichten Durchgang von Truppen und Nachschub zu ermöglichen.

Einige vorläufige Schlüsse können hinsichtlich des Grabens gezogen werden. Ohne Zweifel ist es eine einzigartige Entdeckung, wofür uns in der Archäologie keine Parallelen bekannt sind. Die Arbeitshypothese der Ausgräber besagt, daß der Graben ein Belagerungsgraben ist, den Belagerer anlegten, die über enorm viele Arbeitskräfte wie auch Zeit verfügten[46]. Somit scheint man das erste Beispiel einer Belagerungsanlage gefunden zu haben, die aus einem Graben und einer Mauer bestand, wie sie aus der Zakkur-Inschrift bekannt ist, in der König Bir-Hadad von Damaskus, der Sohn Hasaels, solch einen Graben bei seiner Belagerung der Stadt Hadrach gebaut haben soll[47].

Die Anlage selbst besteht aus zwei Teilen. Der nähergelegene Teil zur Stadt hin kreist sie ein und besteht aus einem tiefen Graben, der außer Pfeilschußweite lag. Wer auch immer den Graben ausgehoben hat, mußte eine harte Kalksteinschicht, Nari genannt, durchbrechen, bevor er die weicheren kreidigen Schichten darunter

---

[45] Außer als göttliches Zeichen in der religiösen Literatur; siehe die berühmte Geschichte von dem Ofen des Achnai im babylonischen Talmud, bBM 59b.

[46] Gemäß den Berechnungen von A. Maeir wurden ungefähr 500.000 Kubikmeter Stein ausgemeißelt! Siehe seinen unveröffentlichten Vortrag «The Tell eṣ-Ṣāfī/Gath Archaeological Project: The 2001 Season», American Schools of Oriental Research Annual Meeting 2001.

[47] Siehe Alan Millard in HALLO & YOUNGER 2000, 155 Zeile 9: «All these kings laid siege to Hazrach. They raised a wall higher than the wall of Hazrach. They dug a ditch deeper than [its] ditch».

erreichen konnte. Anstatt das ausgegrabene Material bergab zu schütten, haben die antiken Arbeiter den Aushub bergauf getürmt, um damit die Stadt auf dem Tell eṣ-Ṣāfī auf drei Seiten mit einem Graben und einem Erdwall zu umzingeln. Nur dort, wo der Tell von dem Ela-Tal begrenzt wird (das in der Antike wesentlich tiefer war als heute), mußten die Belagerer keinen Graben ausheben.

Vermutlich hatte diese Wall- und Graben-Konstruktion einen dreifachen Zweck: Erstens schloß sie die Verteidiger in der Stadt ein und schnitt ihnen somit den Fluchtweg aus der Stadt ab, wie sie auch die Zufuhr von Nachschub und den Zuzug von Verstärkungen unterband; zweitens schützte sie vor Gegenangriffen seitens der Verteidiger; und drittens ermöglichte sie den Angreifern die sichere und schnelle Bewegung von Truppen und Nachschub entlang der Circumvallationslinie. Eine vorläufige Analyse der Keramik von der Grabensole scheint einen Ursprung im Norden des Landes oder in Syrien anzudeuten, d. h. aus dem aramäischen Bereich. Sollte diese Analyse stimmen, so hat man vielleicht nicht nur Zeugnisse für die Zerstörung der Stadt um 800 v.d.Z. in Areal A gefunden, sondern auch möglicherweise einen Hinweis auf die Identität der Zerstörer in Areal C6. Ein Schnitt durch den Erdwall bekräftigt die Datierung, da er auf einer Schicht mit Keramik aus der Eisenzeit IIa ruht. Da die Keramik aus der untersten Schicht des Grabens wie auch die unter dem Erdwall der Eisenzeit IIa angehören, muß auch der Graben mit seinem Erdwall aus der ausgehenden Eisenzeit IIa stammen.

Wer aber hat dieses gewaltiges Bauwerk geschaffen und die Stadt zerstört? Dafür gibt es nur eine begrenzte Zahl von Kandidaten. Da die Keramikfunde im Graben weder ägyptische noch assyrische Formen beinhalten, entfallen diese zwei Großmächte von Anfang an. In der Bibel wird erzählt, daß König Usia von Juda in der ersten Hälfte des 8. Jh. v.d.Z. die Mauern von Gat niedergerissen hat (2 Chr 26,6). Aber da das Chronikbuch nur mit sehr viel Vorbehalten als historische Quelle benutzt werden kann und da weder Juda noch Israel damals die Ressourcen hatten, solch ein riesiges Projekt zu unternehmen, ist es höchst unwahrscheinlich, daß Usia als Zerstörer in Frage kommt. Es bleibt also nur ein Kandidat übrig: Hasael, der aramäische König von Damaskus im ausgehenden 9. Jh. v.d.Z. Zwei schon oben erwähnte Bibelstellen erwähnen Hasaels Tätigkeit in Philistäa, zuerst als Eroberer von Gat (2 Kön 12,18) und dann als Sieger gegen Israel in Nordphilistäa (2 Kön 13,22 + G^L). In den letzten Jahren ist es den Historikern immer klarer geworden, daß Hasael während einer Zeit des Machtvakuums versuchte, ein aramäisches Großreich zu gründen. Diese Annahme wird von Vielen durch die sog. Davidshaus-Inschrift aus Tel Dan als bekräftigt angesehen wird[48]. Es ist also durchaus möglich, daß die Befunde in Areal C6 und die Zerstörungsschicht in Areal A mit einem Feldzug des Aramäerkönigs Hasael in Verbindung zu bringen sind, der uns schon aus 2 Kön 12,18 bekannt ist. Diese Arbeitshypothese wird durch die mögliche Parallele der Zakkur-Inschrift bekräftigt, die einen Belagerungs-Wall und -Graben im Zusammenhang mit Hasaels Sohn erwähnt. Wenn

---

[48] Zu Hasael siehe PITARD 1987, 145-160; EHRLICH 1996, 72-74; DION 1997, 191-204. Zur Frage des möglichen Bezugs der Tel Dan-Inschrift auf Hasael siehe u.v.a. EHRLICH 2001.

diese Vermutung stimmen sollte, dann hätte man vom Tell eṣ-Ṣāfī eine der wenigen sicher datierbaren Keramikassemblagen dieser Region aus der Eisenzeit, was die Bedeutung der Funde erheblich erhöhen würde.

Welchen Bezug haben die Funde der ersten Ausgrabungskampagnen zur Frage der Identität von Tell eṣ-Ṣāfī? Gegen das Argument, daß Tell eṣ-Ṣāfī zu nahe bei Ekron liegt, um mit Gat identisch zu sein, spricht, daß die Siedlungsgeschichten von diesen zwei Orten zumindest in der Eisenzeit II einander nicht parallel verliefen, sondern spiegelbildlich zueinander. Die große Mengen an einfarbiger Philisterkeramik (LH IIIC:1b), die man in Ekron (Tel Miqne) gefunden hat, unterstreichen die Wichtigkeit dieser Stadt in der Eisenzeit Ia. Bisher wurden nur kleine Mengen von dieser Keramik der ersten philistäischen Siedlungsphase auf Tell eṣ-Ṣāfī gefunden, obwohl man bei den Ausgrabungen 1899 eine schöne Schale dieses Typus und bei den neueren Ausgrabungen inzwischen mehrere Bruchstücke von dieser Keramik gefunden hat. Die großen Mengen an zweifarbiger Philisterkeramik, die man in Ekron und auf Tell eṣ-Ṣāfī gefunden hat, deuten auf die Wichtigkeit beider Städte während der Eisenzeit Ib, der Zeit der größten Ausdehnung der Philister im Lande. Die Lage der Städte in einer fruchtbaren alluvialen Ebene verlieh den Städten wahrscheinlich genügend Ressourcen zur Expansion. Am Anfang der Eisenzeit II trat Ekron in eine Periode starken Niedergangs ein, von dem es sich erst nach den Eroberungen des Assyrerkönigs Sanherib am Ende des 8. Jahrhundert v.d.Z. erholen sollte, die Ekron zu einer bedeutenden Wirtschaftlichsmacht im Rahmen des *pax assyriaca* machten[49]. In der Zwischenzeit florierte Tell eṣ-Ṣāfī im 10. und 9. Jh. Nach der Zerstörung am Ende des 9. Jh. kam es noch zu einer begrenzten Besiedlung auf dem Tell, aber sie verschwand aus der Weltgeschichte, genauso wie Gat aus der biblischen und außerbiblischen Literatur.

Das Argument, daß Tell eṣ-Ṣāfī zu weit von Ziklag entfernt sei, um mit Gat identifiziert zu werden, ist nicht fundiert. Die Logik der biblischen Erzählung erfordert eine Lage möglichst weit entfernt von Ziklag, wo immer auch diese Stadt lag. Denn wie hätte David sonst ohne das Wissen seines philistäischen Lehnsherren Achisch gegen dessen Interessen handeln können? Die Geschichte in 1 Sam 27 setzt eine erhebliche Distanz zwischen Gat und Ziklag voraus.

Etwas störender ist die kleine Menge an philistäischer monochromer Keramik, die bisher auf Tell eṣ-Ṣāfī gefunden wurde. Obwohl diese Tatsache nur eine Folge des archäologischen Zufalls sein kann, ist es auch möglich, daß Tell eṣ-Ṣāfī zur Zeit der ersten Ansiedlung der Philister in Kanaan keine starke philistäische Präsenz aufwies. Dieser Befund könnte als zusätzliches Beispiel für die umgekehrt proportional verlaufenden Geschicke von Gat und Ekron gedeutet werden. Jedoch werden diejenigen, die aufgrund der Bibel davon ausgehen, daß eine philistäische Pentapolis seit den Anfängen der Ansiedlung der Philister im Lande existierte, sich nicht damit zufrieden geben. Vielleicht werden sie ihr Verständnis der Pentapolis, einem Gebilde, das nur aus der Bibel bekannt ist, revidieren müssen. Andererseits muß angemerkt werden, daß es in der Archäologie immer gefährlich ist, *e silentio* zu argumentieren,

---

[49] GITIN 1995; 1998.

da der nächste Spaten Erde womöglich die monochrome Keramik in großen Mengen enthüllen könnte. Auch sollte nicht außer Acht gelassen werden, daß man diese Keramik sehr wohl auf Tell eṣ-Ṣāfī schon gefunden hat, wenn auch bisher in (im Vergleich zu Ekron) verhältnismäßig kleinen Mengen.

Ein zusätzliches Argument für die Identifizierung von Tell eṣ-Ṣāfī mit Gat ist die Größe der Stadt in der Eisenzeit IIa, in der sie sich auf ca. 40 bis 50 Hektar ausdehnte. Diese Ausdehnung, die die Stadt zu einer der größten im Lande heranwachsen ließ, spiegelt sich in den literarischen Quellen wider, deren Gat-Schweigen nach 700 v.d.Z. auch dem Mangel an Funden vom 8. Jahrhundert an entspricht.

Abschließend kann man behaupten, daß die neuen Ausgrabungen auf Tell eṣ-Ṣāfī die sekundären Argumente für die Identifizierung des Ruinenhügels mit Gat erheblich unterstützen, obwohl man noch keine endgültigen Beweise vorweisen kann, wie sie für Tel Miqne/Ekron mittlerweile vorliegen. Es ist aber zu erwarten, daß zukünftige Grabungskampagnen die Gleichsetzung von Tell eṣ-Ṣāfī mit Gat weiter untermauern werden.

Bibliographie

AHARONI, Y. & R. AMIRAN 1955. A Survey of the Shephelah Tells: Yediot 19, 222-225.

ALBRIGHT, W. F. 1923. The Sites of Ekron, Gath, and Libnah: AASOR 2-3, 7-12.

AMIRAN, R. 1969. Ancient Pottery of the Holy Land: From Its Beginnings in the Neolithic Period to the End of the Iron Age. Jerusalem/Ramat Gan.

BLISS, F. J. & R. A. S. MACALISTER 1902. Excavations in Palestine during the Years 1898-1900. London.

BOAS, A. J., A. M. MAEIR & T. SCHNEIDER 1998. Tel Zafit: ESI 20, 114-115.

BOAS, A. J. & A. M. MAEIR 1998. The Renewed Excavations at Tell es-Safi/Gath: O. ACKERMANN ed., The Judean Shephelah – Man, Nature and Landscape: Proceedings of the Eighteen Annual Conference of the (Martin Szusz) Department of Land of Israel Studies, May 19 th 1998. Ramat Gan, 33-39.

BÜLOW, S. & R. A. MITCHELL 1961. An Iron Age II Fortress on Tel Nagila: IEJ 11, 101-110.

BUNIMOVITZ, S. & Z. LEDERMAN 2000. Tel Beth Shemesh, 1997-2000: IEJ 50, 254-258.

DIETRICH, W. & T. NAUMANN 1995. Die Samuelbücher (Erträge der Forschung 287). Darmstadt.

DION, P.-E. 1997. Les Araméens à l'âge du fer : Histoire politique et structures sociales. Paris.

DONNER, H. 1992. The Mosaic Map of Madaba. An Introductory Guide (Palaestina Antiqua 7). Kampen.

DORSEY, D. A. 1991. The Roads and Highways of Ancient Israel. Baltimore – London.

DOSSIN, G. 1950. Correspondence de Šamši-Addu et ses fils (ARM). Paris.

DOTHAN, M. 1994. Ashdod: NEAEHL 1, 93- 102.

DOTHAN, T. 1982. The Philistines and Their Material Culture. Jerusalem.

DOTHAN, T. 1982. What We Know About the Philistines: BAR 8/4, 20-44.

DOTHAN, T. & M. DOTHAN ed. 1992. People of the Sea: The Search for the Philistines. New York.

EHRLICH, C. S. 1994. Sklavenauslieferung in der Bibel und im alten Orient: Trumah 4, 111-118.
EHRLICH, C. S. 1996. The Philistines in Transition: A History from ca. 1000-730 BCE (SHCANE 10). Leiden – New York – Köln.
EHRLICH, C. S. 1997. How the Mighty Are Fallen: The Philistines in Their Tenth Century Context: L.K. HANDY ed., The Age of Solomon: Scholarship at the Turn of the Millennium. Leiden, 179-201.
EHRLICH, C. S. 2001. The *bytdwd*-Inscriptions and Israelite Historiography: Taking Stock after Half a Decade of Research: M. DAVIAU, J.W. WEVERS & M. WEIGL ed., The World of the Arameans II: Studies in History and Archaeology in Honour of Paul-Eugène Dion (JSOT.S 325). Sheffield, 57-71.
ELLIGER, K. 1934. Die Lage von Gath: ZDPV 57, S. 148-152.
EPH'AL, I. 1996. Siege and Its Ancient Near Eastern Manifestations. Jerusalem.
FINKELSTEIN, I. 1995. The Date of the Settlement of the Philistines in Canaan: TA 22, 213-239.
FUCHS, A. 1994. Die Inschriften Sargons II. aus Khorsabad. Göttingen.
GITIN, S. 1995. Tel Miqne-Ekron in the 7th Century BCE: The Impact of Economic Innovation and Foreign Cultural Influences on a Neo-Assyrian Vassal City-State: id. ed., Recent Excavations in Israel: A View to the West. Reports on Kabri, Nami, Miqne-Ekron, Dor, and Ashkelon. Dubuque, 61-79.
GITIN, S. 1998. Philistia in Transition: The Tenth Century and Beyond: S. GITIN, A. MAZAR & E. STERN ed., Mediterranean Peoples in Transition: Thirteenth to Early Tenth Centuries BCE. Jerusalem, 162-183.
GITIN, S., T. DOTHAN & J. NAVEH 1997. A Royal Dedicatory Inscription from Ekron: IEJ 47, 1-16.
HALLO, W. W. & K. L. YOUNGER ed. 2000. The Context of Scripture II: Monumental Inscriptions from the Biblical World. Leiden – Boston – Köln.
HALPERN, B. 2001. David's Secret Demons: Messiah, Murderer, Traitor, King. Grand Rapids and Cambridge.
ISRAEL, M. 1963. Survey and Study of the Kfar Menahem Region: *Teva va-Aretz* 5/5, 2-4.
KASSIS, H. E. 1965. Gath and the Structure of the 'Philistine' Society: JBL 84, 259-271.
KOTTER, W. R. 1992. Ziklag: ABD 6, 1090.
MAEIR, A. M. 1999. Tel Zafit – 1997: Ḥadashot Arkheologiot 110, 68.
MAEIR, A. M. 2000. Tel Zafit – 1998: Ḥadashot Arkheologiot 112, 96-97.
MAEIR, A. M. 2001. The Philistine Culture in Transformation: A Current Perspective Based on the Results of the Fist Seasons of Excavations at Tell es-Safi/Gath: A. M. MAEIR & E. BARUCH ed., Settlement, Civilization and Culture: Proceedings of the Conference in Memory of David Alon. Ramat Gan, 111- 129.
MAEIR, A. M. & A .J. BOAS 1998. Archaeology in Israel: Tell es-Safi: AJA 102, 785-786.
MAEIR, A. M. & C. S. EHRLICH 2000. Tel Zafit – 1999: Ḥadashot Arkheologiot 112, 97-98.
MAEIR, A. M. & C. S. EHRLICH 2001. Excavating Philistine Gath: Have We Found Goliath's Hometown?: BAR 27/6, 22-31.
MAZAR, A. 2000. The Temples and Cult of the Philistines: OREN 2000, 213-232.
MORAN, W. L. 1992. The Amarna Letters. Baltimore – London.
NA'AMAN, N. 1979. The Origin and Historical Background of Several Amarna Letters: UF 11, 673-684.
NAVEH, J. 1958. Khirbet al-Muqanna-Ekron: An Archaeological Survey: IEJ 8, 87-100.

NEGEV, A. & S. GIBSON ed. 2001. Archaeological Encyclopedia of the Holy Land. New York – London.
NOORT, E. 1994. Die Seevölker in Palästina (Palaestina Antiqua 8). Kampen.
OREDSSON, D. 2000. Moats in Ancient Palestine (CB.OTS 48). Stockholm.
OREN, E. D. ed. 2000. The Sea Peoples and Their World: A Reassessment (University Museum Monographs 108; University Museum Symposium Series 11). Philadelphia.
ORNAN, T. 1986. A Man and His Country: The Dayan Collection Catalogue. Jerusalem.
OVADIAH, A. 1994. Gaza: NEAEHL 2, 464-467.
PITARD, W. T. 1987. Ancient Damascus. A Historical Study of the Syrian City-State from Earliest Times until Its Fall to the Assyrians in 732 BCE. Winona Lake/IN.
PORTER, J. L. 1863. Gath: W. SMITH ed., A Dictionary of the Bible. London, 655-656.
RAINEY, A. 1975. The Identification of Philistine Gath: A Problem in Source Analysis for Historical Geography: ErIs 12, 63*-76*.
SCHNIEDEWIND, W. 1998. The Geopolitical History of Philistine Gath: BASOR 309, 69-79.
SEGER, J. D. 1992. Gath: ABD 2, 908-909.
STAGER, L. E. 1991. Ashkelon Discovered: From Canaanites and Philistines to Romans and Moslems. Washington, D.C.
STAGER, L. E. 1994. Ashkelon: NEAEHL 1, 103-112.
STAGER, L. E. 1995. The Impact of the Sea Peoples: T. E. LEVY ed., The Archaeology of Society in the Holy Land. New York, 332-348.
STERN, E. 1994. Zafit, Tel: NEAEHL 4, 1522-1524.
STINESPRING, W. F. 1962. Gath: IDB 2, 355-356.
STONE, B. J. 1995. The Philistines and Acculturation: Culture Change and Ethnic Continuity in the Iron Age: BASOR 298, 7-35.
WEIPPERT, H. 1988. Palästina in vorhellenistischer Zeit (Handbuch der Archäologie, Vorderasien II/I). München.
WRIGHT, G. E. 1966. Fresh Evidence for the Philistine Story: BA 29, 70-86.
YEIVIN, S. & A. KEMPINSKI 1994. Erani, Tel: NEAEHL 2, 417-422.

Nachbarn und Gegner, Konkurrenten und Verwandte Judas: Die Philister zwischen Geographie und Ökonomie, Geschichte und Theologie

Hermann Michael Niemann

1. Das biblische Bild I: die «bösen» Philister

Nach der biblischen Erzählung bedrohen die Philister[1] die Existenz des sich etablierenden Israel. Sie beginnen, die Stämme Israels zu unterwerfen (1 Sam 4-5). Erst als ein frommer Mann wie Samuel auftritt, der Israel ermahnt, seinem Gott treu zu bleiben, wendet sich das Kriegsglück wieder Israel zu. Als Samuels Söhne und Nachfolger versagen, wünscht sich Israel eine stabile Schutz-Institution: das Königtum. Saul kann die Philister eine Weile erfolgreich bekämpfen. Ungehorsam gegenüber Gott scheitert er aber. Erst David, stark im Glauben, wenn auch schwach gegenüber seinen Frauen und Kindern, besiegt von Jugend an den Erzfeind. Die Philister geben den Kampf gegen Israel auf. In «exilisch-nachexilischer» Zeit lebt die Feindschaft wieder auf als Abgrenzung von den Philistern, die familiäre Trennung von Aschdoditerinnen wird durchgesetzt, mindestens gefordert, die «Unbeschnittenen» gelten als Urheber fast allen Übels...

2. Die anderen Philister: Von der Küste ins Bergland, oder: Interdependenzen zwischen Geographie und Geschichte

Man kann nicht sagen, daß die Forschung zum historischen Hintergrund der biblischen Philister-Texte in den letzten Jahrzehnten keine Fortschritte gemacht hätte[2]. Neben dem geographischen Kontext bilden makro- und mikrohistorische Verhältnisse in ökologisch-sozioökonomischer und soziopolitischer Hinsicht zunehmend den historischen Bezugsrahmen. Bei der Anwendung ethnischer «Etiketten» wie «Philister», «Israeliten» usw. wird vorsichtiger verfahren in Gebieten, deren Zugehörigkeit zu einem Staat oder einem ethnisch geschlossenen Siedlungsgebiet nicht feststeht. Geographische Basisbedingungen sind schon lange als grundlegend erkannt für die Strukturen gesellschaftlichen, politischen und besonders ökonomischen Lebens und für die geschichtlichen Entwicklung.

Die Betrachtung der Philister soll hier auf das Gebiet zwischen Aschdod und Askalon sowie dessen östliches Hinterland eingegrenzt werden. Es geht um die Küstenbewohner («Philistokanaanäer») und die Bewohner des Hinterlandes bis ins Gebir-

---

[1] Über sie zuletzt gelehrt, gründlich und israel- wie bibelzentriert MACHINIST 2000.
[2] NIEMANN 2001; KNAUF 2001a.

ge («Judäer»). Wie verhalten sich strukturell-geographisch Küsten- und Berglandbewohner zueinander und wie spiegelt sich das in den biblischen Texten des 7. bis 3./2. Jh. v. Chr.)[3]?

Geographischer Kontext

Der geographische Bereich gliedert sich grob in die Küstenebene und die Berge als deren Hinterland (vom wüstenhaften Ostjuda und dem Jordangraben wird hier abgesehen). Zwischen beiden Polen existiert eine Region, die in Eigengewicht und Bedeutung für die Entwicklung und Geschichte ihrer Nachbarlandschaften noch nicht ausreichend gewürdigt worden ist: die Schefela.

Die Küstenebene in Südpalästina ist gekennzeichnet durch Gefahr und Chancen des Durchgangsverkehrs, der wegen des verkehrsabweisenden Berglands im Osten hier verläuft (*via maris*) mit doppelten Folgen. Positiv: Zum Durchgangsverkehr zwischen Ägypten und Mesopotamien kommt seit dem 2. Jahrtausend v. Chr. der Seehandel hinzu[4]. Kennzeichnend ist auch die Ausbreitung der submykenischen Keramik nach Ankunft der Seevölker in Palästina von der Küste ins Binnenland[5]. Politische Folge der ökonomischen Rahmenbedingungen ist die von der südlichen (Philistäa) sowie nördlichen Küstenebene (Phönizien) ausgehende sekundäre Staatenbildung[6]. Negativ: Die Küstengebiete und ihre Bewohner sind i.d.R. die ersten Okkupationsopfer interregionaler Großmächte, schon aus strategischen und verkehrgeographischen Gründen, nicht nur wegen ihrer ökonomischen Attraktivität. Am Bergland geht der Einfall von Militärmächten zunächst meist vorbei. Eine besondere Rolle spielt, wie zu zeigen ist, die Schefela zwischen Küstenebene und Bergland.

Die Städte der Küstenebene sind aufgrund ihrer risiko-, aber auch chancenreichen Ökonomie innovativer und flexibler, zugleich verletzlicher als ihr Hinterland. Sie neigen naturgemäß zur ökonomischen Erschließung ihres Hinterlandes. Solche Erschließung muß seitens der Handelsstädte nicht politische Okkupation beabsichtigen, kann aber von den «Erschlossenen» als Aggression und Bedrohung ihrer angestammten Lebensverhältnisse aufgefaßt werden.

Juda als Küsten-Hinterland bildet ein kleinkammeriges Bergland mit Bauern- und Hirtenbevölkerung auf der Basis von Subsistenzökonomie mit tribaler Organisation und ggf. stadtsässiger Elite. Aufgrund des in den alluvialen Talböden nur begrenzt zur Verfügung stehenden Ackerlandes hat Kleinviehhaltung grundlegende Bedeutung neben der Baum- und Gartenwirtschaft. Die demographische Entwicklungsmöglichkeit ist begrenzt. Das Bergland ist freilich auch Schutz- und Rückzugsgebiet. Im Bergland können sich im Rahmen günstiger Bedingungen tribale und Stadtherrschaften zu Stammes- bzw. Flächenstaaten entwickeln[7].

[3] Vgl. zuletzt NIEMANN 1998; FINKELSTEIN & SILBERMAN 2001.
[4] WENGROW 1996; ARTZY 1994; 1997
[5] Vgl. grundsätzlich LEHMANN 2001
[6] KNAUF 2000b, Fig. 2-4.
[7] Samaria (Omri/Ahab und Nachfolger); Thirza (Jerobeam I. und Nachfolger); Sichem (Lab'ayu); Gibeon (Saul); Jerusalem (Abdi-Ḫeba; Davididen); Hebron (David). Die Omriden etablierten durch geschickte Außenbeziehungen erstmals einen überregionalen Staat

Die Schefela zwischen Küstenebene und Bergland
Bedeutung wie Besonderheit dieses Gebietes[8] sind bisher nicht ausreichend gewürdigt worden. Die Schefela bildet ein nordsüdlich gestrecktes Hügelland, im Unterschied zum cenomanischen Kalkstein des Gebirgsstocks aus eozänem Kalkstein, Mergel und Kreide von ca. 45 km Länge und ca. 15 km Breite, im Süden schmal auslaufend[9]. Hügel sind selten bis 300 m hoch, Täler breit, leicht zugänglich und fruchtbar. Ihre Nordgrenze verläuft im Tal Ajalon[10]. Als ihre Südgrenze wird das Wādī š-Šerīʿa angesehen. Die Ostgrenze: Zwischen dem judäischen Gebirgsstock und der Schefela zieht sich nordsüdlich «a great fosse» oder «great hollow»[11] von senonischer Kreide entlang. Dieser Graben wurde immer als Straße genutzt[12]. Er separiert die Schefela deutlich vom Bergland. Die Ortschaften[13], die sich an diesem Graben entlangziehen, grenzen Kern-Juda ab. Im Westen ist die Schefela offen zur Küste. Geologisch-geographisch scheint sie eher zur Küstenebene als zum Bergland zu gehören. Der Name Schefela («Niederung») ist vom Bergland her gegeben[14]; gab es einen Namen von der Küstenebene her[15]? Vom Bergland wird sie separat gerechnet, also nicht automatisch zur Küstenebene geschlagen (Dtn 1,7; 2 Chr 26,10).

Fruchtbare alluviale Talböden, auch Rendzinaböden auf den Hängen ermöglichen Ackerbau, wobei im Norden noch durchschnittlich 500 mm Jahresniederschlag fallen, während das Gebiet an der Südgrenze mit 250 mm in Bereiche übergeht, wo Regenfeldbau nicht mehr möglich ist[16]. Neben Viehwirtschaft prägen Kornfelder und Olivenhaine die Gegend, Wein- und Olivenpressen sind zahlreich[17].

Die Nordsüderstreckung wird durchbrochen durch Quertäler, die für die Wirtschafts- und Verkehrsgeographie und Militärgeschichte bedeutsam sind[18]. Smith formuliert treffend, daß die Ostwest-Täler nicht der Schefela allein gehören, denn sie verlaufen vom Bergland durch die Schefela weiter zur Küste oder führen hinauf ins Gebirge, ins Herz Judas, jeweils zu einer wichtigen Ortschaft. Die Täler in der Ge-

---

auf palästinischem Boden, der – ebenfalls erstmals – zeitweise das gesamte Bergland zwischen Galiläa und Negeb umfaßte («von Dan bis Beerscheba»).

[8] SMITH 1931=1974, 143-171; BALY 1957, 141-147 mit Fig. 30; KARMON 1983, 201-203; RAINEY 1975; 1980; 1983; exemplarisch neuestens für die Region des Naḥal Ajalon SHAVIT 2001. SCHNIEDEWIND 1998 nimmt den geographischen und geopolitischen Kontext ernst, interpretiert aber israel-, bibel- und traditionsorientiert.

[9] KARMON 1983, 201f

[10] SMITH 1931=1974, 145; vgl. neuestens SHAVIT 2001

[11] SMITH 1931=1974, 147; BALY 1957, 144 «moat», s. die Karte BALY 1957, Fig. 30 und die Geological Map (S. 17)

[12] SMITH 1931=1974, 147; BALY 1957, 144f; DORSEY 1991, 151-153, bes. Map 9.

[13] Ajalon, Asna, Estaol, Zenoach, Tappuach, Adullam, Qeïla, Nezib, Iftah, Debir.

[14] SMITH 1931=1974, 144f.

[15] Etwa Jes 11,14: «Berglehne/Abhang/Schulter [der Philister]»?

[16] KARMON 1983, 201; für den Nordteil der Schefela um Geser und seine landwirtschaftlichen Ressourcen vgl. SHAVIT 2001.

[17] SMITH 1931=1974, 148 fast dichterisch: «The sun beats strong, but you see and feel the sea; the high mountains are behind, at night they breathe upon these lower ridges gentle breeze, and the dews are heavy...».

[18] SMITH 1931=1974, 149ff; BALY 1957, 144ff.

schichte zu beobachten, hilft, das Land einschließlich der Kriege von Thutmoses III. bis 1948 n. Chr. zu verstehen[19], m.E. aber mindestens ebenso sein wirtschaftliches Ergehen. Sie deuten die Waren- und Rohstoffverbindungen zwischen Küste und Binnenland an:

- Naḥal Ajalon von Jafo über Geser nach Jerusalem;
- Naḥal Soreq von Aschdod über Eqron, Timna und Bet Schemesch nach Jerusalem;
- Naḥal Ela von Aschdod über Gat und Aseka, Libna, Qeïla, Adullam nach Bet-Zur und Hebron;
- Naḥal Guvrin von Aschdod und Askalon über Gat und Marescha nach Hebron[20].

Die Schefela ist gekennzeichnet durch Fruchtbarkeit einerseits und gute Ostwest-Verkehrswege andererseits, die ein Fernhandels-Umschlagsgebiet im Westen mit einem tendenziell isolationistischen Berggebiet im Osten verbinden. Sie vereint Produktion mit Verarbeitung, Vermittlung und Logistik[21].

Für die Küstenbewohner ist die Schefela die Basis ihrer eigenen Versorgung sowie mögliche Quelle exportierbarer Lebensmittel. Im Bergland mag wirtschaftliche Expansion der Küstenbewohner nach Osten als aggressiv (Jes 9,12), deren ökonomische und technologische Übermacht als bedrückend (1 Sam 13,19f) empfunden und mit Wunschdenken pariert werden (Jes 11,14). Aus der Sicht der Küstenbewohner ist militärisches Handeln ins Hinterland über die Sicherung von Ruhe und Ordnung, von freiem Handel und Wandel hinaus kaum naheliegend[22]. Die Notwendigkeit politischer Unterjochung der Bergbewohner ist nicht einzusehen, denn am Markt und Handel sind beide Seiten interessiert. Am Rohstoffabsatz und Erwerb von Prestigegütern, wenn denn etwas übrig ist zum Tausch, haben die Bergbewohner selbst Interesse, speziell ihre Elite. Dauerhafte Militärpräsenz im Bergland ist nur bei besonderen Krisensituationen angezeigt[23].

Das Bergland schaut auf die fruchtbare Schefela herab, nicht ohne Neid, und bis zur Küstenebene, den Bereich der innovativen, mit Handelsrisiko belasteten, aber reichen Händler. Es ergibt sich für die Bergbewohner – von einem ungestörten Galerieplatz aus – ein Blick von Gaza bis Jafo auf ein großes «Amphitheater»[24], zu dessen Küsten-«Bühne» mit dem Spiel des Handels und den bühnennahen Parkettplätzen sie

---

[19] SMITH 1931=1974, 148ff; verschiedentlich waren die anscheinend bequemen Wadi-Aufgänge nach Juda bzw. Jerusalem doch nicht so leicht kriegerisch zu «begehen», wenn sie geschickt blockiert wurden, SMITH 1931=1974, 152f; vgl. BALY 1957, 144f, der darauf hinweist, daß die Schefela zwar oft militärisch besetzt wurde, Angreifer aber gelegentlich dann scheiterten, das Bergland im Osten dauerhaft zu besetzen. NA'AMAN 1991, 40 beobachtet, daß Ägypten sich zumeist für die Küste und die angrenzenden Täler interessiert hat, am Bergland aber nur mäßiges und nachgeordnetes Interesse zeigte.

[20] Zusätzlich (BALY 1957, 146f und RAINEY 1983, 2) das Wādī Qubēbe/Naḥal Lachisch; Wādī l-Ḥasī/Naḥal Adorayim von Gaza oder Askalon über Gat und Lachisch nach Hebron und dessen Südgebiet (Debir); vgl. auch DORSEY 1991, Maps 9, 13, 14.

[21] Vgl. SHAVIT 2001, 201ff: bemerkenswert viele Packtiere im Geser-Gebiet/Naḥal Ajalon!

[22] Anders BALY 1957, 144.

[23] Vgl. SMITH 1931=1974, 147.

[24] SMITH 1931=1974, 143; 147.

selten Zutritt hatten. Das Bergland hat im Verhältnis zur Schefela drei Optionen: Sich abgrenzen – sich die Schefela aneignen bzw. dorthin auswandern[25] – kooperieren, d.h. sich beteiligen, mit eigenen Mitteln Handel treiben. Mit militärischen Kategorien betrachtet, stellt die Schefela für die Bergbewohner neben einer wirtschaftlichen Schatzkammer auch ein Glacis gegenüber den «habgierigen»[26] Küstenbewohnern dar, das sie gern selbst besäßen (Jos 15,45-47).

Die Schefela ist einerseits Glacis der Küstenebene nach Osten als auch Glacis des Berglandes in Richtung Westen. Es gibt zudem Anzeichen, daß die Schefela wirtschaftliche und kulturelle Potenzen zur Selbständigkeit besaß, die durch die Zwischenlage sich günstigenfalls in einer Vermittlerfunktion äußern, ungünstigenfalls die Landschaft zum Streitobjekt und Kriegsschauplatz machen konnten[27]. Autarkie dürfte gegeben sein[28]. Die Mittellage zwischen Bergland und Handelsküste prädestiniert die Schefela für Güterumschlag, Zwischenhandel und Logistik sowie kulturelle Vermittlung[29]. Trotz der Attraktivität der Lage muß freilich damit gerechnet werden, daß die Mittellage Probleme mit sich bringen kann, indem die eine oder andere Seite die Schefela als «ihr» Glacis zu integrieren sucht[30]. Man muß mit mehrfachem Besitzerwechsel in diesem Gebiet rechnen, abgesehen von innerregionaler Konkurrenz.

Die Existenz der Schefela zwischen Küste und judäischem Bergland hat Konsequenzen für die (unterschiedliche) Geschichte der Gebiete nördlich und südlich des Tales Ajalon. Im Norden existiert ein Mittelland zwischen zentralpalästinischem Bergland und Küstenebene wie die Schefela nicht[31]. Die Konsequenzen werden bei der Konstruktion der Geschichte Israels und Judas künftig stärker zu beachten sein[32].

---

[25] Vgl. LIPSCHITS 1999.

[26] Jes 9,12; vgl. Jes 11,14; BALY 1957, 144.

[27] SMITH 1931=1974, 147: «Riding along the fosse between, I understand why the Shephelah was always debatable land, open equally to Israelite and Philistine, and why the Philistine, who so easily overran the Shephelah, seldom got farther than its eastern border, on which many of his encounters with Israel took place».

[28] Vgl. SHAVIT 2001 mit Zahlen zur Siedlungsdichte in der Schefela sowie im Tal Ajalon im Vergleich zu Untergaliläa, auch mit Differenzierungen in der judäischen Schefela und den nordwestlichen Teilen um Geser.

[29] CARTER 1999, 94 weist auf Elemente kunsthandwerklicher Selbständigkeit der Schefela hin.

[30] Vgl. für ein vergleichbares umstrittenes Zwischengebiet zwischen Juda im Süden und Samaria im Norden SCHUNCK 1963, 169 (Karte); differenzierter jetzt LIPSCHITS 2001.

[31] SMITH 1931=1974, 146-148.

[32] Vgl. dazu schon SMITH 1931=1974, 149ff; im Süden bewirkte der Puffer Schefela einen relativ ausgeglichenen *modus vivendi*, wie zu zeigen sein wird. Im Norden, wo etwas Vergleichbares fehlt, kam es zu direkter, unvermittelter Konfrontation oder Kooperation zwischen Küstenebene und Bergland. Als Marescha das Handelszentrum in der Schefela war, zeigt seine Funktion als Handelsdrehscheibe, daß die Schefela ein offenes Land mit Vermittlungsfunktion und ohne Grenzen nach O und W ist (SMITH 1931=1974,163). Mit Lachisch IV/III und II schiebt das Bergland (Juda) zweimal die Grenze an den W-Rand seiner Möglichkeiten vor. Vgl. weiter RAINEY 1980, 194; 1983, 6f; 11ff. Als Libna «revoltiert» (2 Kön 8,22 || 2 Chr 21,10), strebt es m.E. Handel auf eigene Rechnung an. Unsicher ist, was in Obadja 19 Subjekt und was Objekt ist; folgt man RUDOLPH 1971, 314, wird die

Von der Küste über die Schefela zum Bergland

Idealtypisch liegt zwischen Küste und Bergland eine in west-östlicher Richtung absteigende Ortshierarchie vor: (a) die Küste mit Orten 1. Ordnung (Aschdod, Askalon, Gaza[33]); (b) die Küsten-Peripherie mit Orten 2. Ordnung (Eqron, Gat); (c) die Schefela mit Orten 3. Ordnung (Timna am Westrand, Bet-Schemesch am Ostrand) und (d) das Bergland, wo Orte 4. Ordnung zu erwarten wären. Die Philisterstädte Aschdod, Eqron und Gat und die judäische Hauptstadt Jerusalem fügen sich dieser Erwartung nur teilweise (geschätzte Stadtgrößen in ha)[34]:

Jahrhundert	Aschdod	Eqron	Gat	Jerusalem
-12	7	20	4/17	3
-11	7	24	2/17	4
-10	1	24	4/17	5
-9	7	4	>20/40	8
-8	30	4	4/17	12
-7	15[35]	24	1	>50
-6	15	0	1	4

An Aschdod führt die *via maris* am heute 4 km landeinwärts gelegenen Tell östlich vorbei. Der Ort hatte zwei Häfen. Der Lachisch-Fluß war schiffbar. Aschdod bildete den Juda nächstgelegenen Mittelmeerhafen. Es gehört zum Kern des Küstengebietes zwischen Gaza und Aschdod, von dem die sekundäre Staatenbildung zwischen 1100 –

Schefela das Philisterland in Besitz nehmen, mit WOLFF 1977, 40f wäre die Schefela durch asyndetische Ergänzung als «Philisterland» gekennzeichnet.

[33] Es gibt Gründe, Askalon und Gaza bei der Frage nach Beziehungen zwischen Küste und Binnenland nicht heranzuziehen. Askalon hat zweifellos eine bedeutende Rolle gespielt, nur anscheinend nicht mit Bezug auf Juda: Der wichtige Handels- und Hafenort wird in der Bibel bis auf eine wenig aussagekräftige Ausnahme (Ri 14,19 entzieht sich einer historischen Einordnung und Datierung) niemals allein, immer nur mit anderen oder allen fünf Philister-Hauptorten erwähnt. Erklärbar wird das u.a. durch die Distanz zu Juda. Das gilt auch für Gaza: Es wird neben Pauschalerwähnungen nur als besonders ferner bzw. fernster (Grenz-)Punkt genannt, vgl. Ri 6,4; 1 Kön 5,4; 2 Kön 18,8 sowie Ri 16. Dort hatte Juda keinen Einfluß (Ri 1,18). Immerhin wird durch die geringe Rolle Askalons und Gazas in der Bibel indirekt deutlich, daß die judäisch-philistäischen Beziehungen im wesentlichen durch den Korridor Aschdod – Eqron – Gat und die angrenzenden Wadis – verliefen. Das spiegelt sich exakt im (Rück-)Weg der Lade 1 Sam 5-7; den umgekehrten Weg nehmen die fliehenden Küstenbewohner in 1 Sam 17,52, freilich nicht zufällig nur bis zur Linie Gat-Eqron; vgl. auch 2 Sam 5,25.

[34] Quellen: für Aschdod FINKELSTEIN & SINGER-AVITZ 2001; für Eqron GITIN 1997; für Gat BOAS, MAEIR & SCHNEIDER 2000; MAEIR & EHRLICH 2001 (sowie mündliche Mitteilung vom 18.2.2002, auf der die Maximalzahlen unter «Gat» beruhen; die Minima basieren auf eigener Schätzung); für Jerusalem KNAUF 2000b; FINKELSTEIN & SILBERMAN 2001; FINKELSTEIN 2001. – Im Folgenden wird die *low chronology* vorausgesetzt, vgl. zur Begründung u.a. FINKELSTEIN 1995; 1996; KILLEBREW 1998a; 1998b; 2000; KNAUF 2000a; LEHMANN 2001.

[35] D.h. Aschdod-Jam als Nachfolge-Siedlung des im 7. und 6. Jh. wüst liegenden Aschdod.

700 v. Chr. ausging[36]. Dennoch blieb Aschdod vom 12. bis 9. Jh. hinter Askalon (vermutlich 40 ha) und Eqron zurück. Im 8. Jh. erreichte es den Zenit mit (über) 30 ha. Nach der Zerstörung durch Sargon II. 711 ging seine Funktion in bescheidenerem Umfang an Aschdod-Jam über (15 ha). Auf dieser Grundlage kann man neben Lieferungen und Warenaustausch judäische Arbeitskräfte in Aschdod vermuten, vielleicht vermittelt durch die Zwischenstation Eqron, wobei evtl. judäische Wanderarbeiter bis in die Perserzeit[37] persönliche Nachwirkungen hatten[38], zumal nach Eqrons (und Gats) Ausfall als Zwischenhandelsplatz nach dem 7.Jh. das wirtschaftliche Gefälle unvermittelter von der Küste auf das Bergland traf. So blieb es: Aschdod überflügelte in der Perserzeit die Orte zwischen sich und dem Bergland (Lachisch, Gat, Aseka) weit und prägte wie Askalon und Gaza eigene Münzen. Aschdod[39] war von den drei nördlicheren philistokanaanäischen Zentren zwar das fernste im Westen, aber der Juda nächstgelegene Hafen, Anlaß zu Neid (Am 1,6-8; 3,9) auf den dort ankommenden und abgehenden Reichtum und zum Verlangen nach einem Anteil daran. Das mag erklären, daß König Ussias zeitweiliger Einfluß dort im Windschatten des mächtigen Jerobeam II. in Erinnerung blieb (2 Chr 26,6). Potentielle Integration aschdoditischer Philistokanaanäer nach Konversion zum Gott Israels mag deshalb Judäern wie ein Triumph über die überlegenen, viel beneideten Küstenorte erschienen sein (Sach 9,6), wenn solche Möglichkeit auch nicht einhellig gutgeheißen wurde (Neh 13,23ff).

Gat (Tell eṣ-Ṣāfī)[40] stieg von eher bescheidenen Anfängen im 12. und frühen 11. Jh. (die in den neuen Grabungen zu fehlen scheinen) im 9. Jh. zum größten Ort Philistäas auf. Nach der Zerstörung durch Hazael Ende des 9. Jh.s (dokumentiert durch einen in den Fels gehauenen Belagerungsgraben gegenüber der «Landseite» der Festung) versank Gat in Bedeutungslosigkeit und machte damit den Weg für den Aufstieg Aschdods (im 8. Jh.) und den Wiederaufstieg Eqrons (im 7. Jh.) frei. Bisher wurde wenig der frühen philistäischen monochromen Keramik gefunden, die es in Eqron massenhaft gibt[41]. Das kann auch daran liegen, daß philistäischer Einfluß verzögert ins Inland übergriff und mit Gat ein weiterer Posten von der Küste nach Osten vorgeschoben wurde. Für letzteres spricht, daß Eqron und Gat später in der «Philistine bichrome ware» gleichziehen. Die danach auftretende, früher als Aschdod-Ware bezeichnete Keramik erscheint in Gat so massenhaft, daß die Ausgräber sie «gatitische Ware» nennen. In der Schuttschicht einer Feuerzerstörung des ausgehenden 9. Jh. fanden sich zahlreiche Vorratsgefäße von einem *lmlk*-Krug-Typ, der nach den Ausgräbern älter als der «hiskijanische» *lmlk*-Krug ist[42]. *lmlk*-Henkelfunde[43] kann

[36] KNAUF 2000b, 86 Fig.4, vgl. ebd. 82 Fig. 2.
[37] Es fanden sich Steinfundamente eines großen öffentlichen Gebäudes und 4 große Hallen (cf. die «residency« in Lachisch; Dienstgebäude persischer Funktionäre?), attische Keramik, persischer Schmuck und ein aramäisches Ostrakon des 5. Jh. (Weinlieferung eines Zebadja); vgl. DOTHAN 1993, 100; ders., 1992, 481.
[38] Wirtschaftlich für beide Seiten positiv, doch mit Folgen, die vom Osten religiös-soziologisch negativ bewertet wurden: Neh 13,23ff, vgl. Sach 9,6f.
[39] Vgl. UEHLINGER 1998, 807f.
[40] KEEL & KÜCHLER 1982, 836-844.
[41] MAEIR & EHRLICH 2001, 27.
[42] MAEIR & EHRLICH 2001, 30; vgl. ZIMHONI 1997, 221ff, bes. 225-232.

man auch mit Handel erklären, nicht nur mit militärisch-politischen Funktionen der Krüge zur Eliteversorgung[44]. Der Keramikbefund kann andeuten, daß Gat nach der ersten Inland-Ausdehnung der Küsten-Philister bis Eqron erschlossen wurde. Beide Orte scheinen im 10. und 9. Jh. eine komplementäre bzw. konkurrierende Rolle gespielt zu haben. Agierte Gat mit Juda politisch gegen Eqron[45]? Im Ergebnis stellte Gat während seines Zenits im 9. Jh. ein lohnendes Ziel für einen Zug Hasaels von Damaskus dar (2 Kön 12,18). War ein Angriff auf den östlich gelegenen Bergort Jerusalem unnötig (vgl. 2 Kön 12,19)? Im 8. Jh. gehörte das wieder geschrumpfte Gat zum Hinterland des Aufsteigers Aschdod[46], mit ihm zusammen für den Aufstand gegen Assur bestraft. Wenn vage Angaben in Sanheribs «Gottesbrief»[47] richtig gedeutet sind, konnte Hiskija das geschwächte Gat okkupieren. Gat dokumentiert eine Entwicklung von Westen nach Osten: (a) keramisch geht die Entwicklung schrittweise nach Eqron und Gat (und Timna) weiter; (b) der *lmlk*-Krug hatte möglicherweise einen Entwicklungsvorläufer in der Schefela, bevor Hiskija ihn in seiner Administration anwandte; (c) zeigt Hasaels Zug über die Küstenebene gegen Gat eine Schwerpunktsetzung im wirtschaftspolitisch interessanten Mittelland Schefela, die als Folge im Hinterland (Jerusalem) freiwillige Unterwerfung bewirkt (2 Kön 12,18f).

Eqron (Tel Miqne; Ḫirbet el-Muqanna') liegt am Ostrand der Küstenebene auf der Breite von Aschdod-Jam und überblickt die Straßen von Geser[48] über Aschdod bis Askalon. 6 km östlich liegt Timna[49]. 6-7 km weiter südöstlich trifft man auf Bet-Schemesch im Naḥal Soreq. Der Aufstieg ins Gebirge beginnt. Wie Gat liegt Eqron[50] an der Peripherie des Gebietes, von dem 1000 – 750 v. Chr. die Staatenbildung im Hinterland ausging. Eqron umfaßte im 11./10. Jh. 16(-24) ha, erlebte im 9./8. Jh. einen Tiefpunkt seiner Prosperität, um im 7. Jh. seine frühere Größe zu erreichen oder gar zu übertreffen (24-26 ha). Str. I[51] ist eine «Industriestadt» der Assyrerzeit mit (mindestens) 115 Ölinstallationen, die auf 1000 t Jahresproduktion = 48.000 Krüge = 4800 ha Pflanzungsfläche schließen lassen bei 2000 Arbeitern. Das bedeutet Großproduktion für den Export neben Eigenproduktion für den lokalen Verbrauch. Daneben fanden sich mehr als 600 Webgewichte als Indiz einer Textilindustrie zur Ergänzung der saisonalen Ölproduktion[52]. Jeder Ölproduktionsraum

---

43 STERN 1993, 1523f; MAEIR & EHRLICH 2001, 30.

44 NIEMANN 1993, 156-169; FOX 2000, 216ff, bes. 227ff. 232ff.

45 Vgl. HALPERN 2001, 290-294; 302-306; 326-331.

46 Prismenfragment aus dem 11. Jahr Sargons II.: LUCKENBILL 1927 = 1989, II 13f; vgl. Amos 1,8; 6,2.

47 NA'AMAN 1974, 25-39: Hiskija besetzte Gat und stattete es mit einer Wasserversorgung aus.

48 Geser liegt ca. 11 km nordöstlich von Eqron, nach Gat im Süden sind es nur 8 km.

49 8 km genau südlich von Geser im Naḥal Soreq.

50 Nach dem Namen «unfruchtbarer Ort» (OLB 2, 829) war die strategische Lage wichtiger als die Ökonomie.

51 GITIN 1997

52 Askalon exportierte Öl und Wein, importierte Fisch und Korn aus Ägypten: GITIN 1997, 84.

hatte mindestens einen Hörneraltar, die man mit Gitin auch (aber vielleicht nicht ausschließlich) als Zeichen für die Präsenz judäischer Arbeiter ansehen kann. Gitin sieht ein multikulturelles Eqron im 7. Jh. Die Existenz eines Elitezentrums inmitten Eqrons ist nicht verwunderlich (einschließlich von Zeichen assyrischer Aufsichts-Präsenz zwischen 700 und 630 v. Chr.[53]) bis zur Zerstörung Ende des 7. Jh.s.

Die Blütezeit Eqrons hängt an zwei Faktoren: seiner vermittelnden Rolle und Lage zwischen Küste und Bergland in der Schefela und der politischen und wirtschaftlichen Integration Südsyrien-Palästinas in das assyrische Reich, die die palästinische Peripherie anregte. Von deren Küstenorten Gaza, Askalon und Aschdod-Jam gingen Impulse ins Binnenland aus. Eqron hatte sich am Aufstand Gazas gelegentlich des Todes Salmanassars V. beteiligt, am aschdoditischen Aufstand gegen Sargon II., war 711 von Sargon II. belagert worden (Ḫorsābād-Inschrift) und hatte dazugelernt. Padi beteiligte sich nicht am Aufstand von 705-701 v. Chr. Eqron besann sich auf die günstige Lage zwischen Mittelmeer-Häfen und dem Rohstoffe (Oliven und Wolle) produzierenden Hinterland (ab 701 dem Bergland)[54]. Eqrons assyrische Parteinahme brachte ihm die Ostschefela, die vorher judäisch war[55]. Das für Assyrien ökonomisch weniger attraktive, aufsäßige Bergland, nach 701 v. Chr. von der Schefela getrennt, durfte aus seinem Westteil Oliven und möglicherweise Arbeitskräfte bei der Öl- und Textil-Produktion[56] ins halbwegs zur Verschiffungsküste gelegene Eqron liefern, während der judäische Staat Anstrengungen zur Stabilisierung der Landwirtschaft unternahm[57]. Er war somit direkt Rohstoff- und evtl. Arbeitskräftelieferant des assyrischen Eqron im Binnenland und indirekt für die Häfen Aschdod-Yam und Askalon (Öl- und Weinexport, Import von Fisch und Getreide aus Ägypten)[58]. Seit Mitte des 7. Jh. hatte die Küste mit Eqron ein hohes wirtschaftliches Niveau erreicht[59]. Das bezeugt das philistokanaanäische Elite-Zentrum in Eqron. Mit dem Übergang von assyrischer zu ägyptischer Hand im letzten Drittel des 7. Jh. erlosch

---

[53] GITIN 1997, 91ff: Eines der größten Gebäude in Palästina der Eisenzeit (60 x 30 m) mit offenem Hof, u.a. einer Thron-/Empfangshalle, einem rechteckigen Heiligtum mit 8 Säulenbasen und einer 4 m langen Schwelle, Wand-Steinplatte mit Graffiti und königlich-assyrischer Rosette; ein Raum mit Hunderten von Krügen (4,75 l): neben den großen 32-Liter-Transportkrügen vermutlich Steuer-Maßkrüge; assyrische Palastware neben griechischer und anderer Importware, Silberschatzverstecke (Kommerz!) und Pretiosen aus Südwestkleinasien. In dem Elitekomplex bei Gebäude 650 fanden sich 15 administrative bzw. kultische Inschriften, meist auf Schultern von Krügen (*qdš*, *l-'šrt*) in phönizischer Schrift – eine philistäisch-phönizische Küstenhandels-Interessensgemeinschaft andeutend.

[54] Zur Entwicklung vor der assyrischen Invasion und dann im 7.Jh. in der Schefela bis ins judäische Gebirge, in Geser, Lachisch und Jerusalem vgl. auch GITIN 1997, 82f.

[55] TADMOR 1966, 86-102, bes. 95ff.

[56] GITIN 1997, 87ff. 91.

[57] Königliche Farmen in der Buqē'a, Wered Yᵉriḥo; vgl. GITIN 1997, 83f; NIEMANN 1993, 160-162 (vgl. auch ebd. 127-129).

[58] GITIN 1997, 84

[59] Lieferungen der Küstenorte, auch Ikaušu's von Eqron, für Assarhaddons Palastbau in Ninive; auch Assurbanipal zog seine ökonomisch potenten Vasallen, unter ihnen wieder Ikaušu, zum Hilfsdienst heran; vgl. GITIN 1997, 85.

die Zentralfunktion Eqrons zwischen Bergland und Küste. 604/3 (oder 601) v. Chr. zerstörte es Nebukadnezzar.

Die Beobachtungen zur Entwicklung (nicht nur) der Größenverhältnisse Aschdods, Eqrons und Gats in der Eisenzeit ergeben, daß sie nicht gleichzeitig stärker bzw. schwächer wurden oder stagnierten, sondern untereinander in Konkurrenz um die wirtschaftliche (und politische) Hegemonie in Philistäa standen[60].

Wann kam der kulturelle und politische Einfluß der Küste nach Timna[61] und welche Wege nahm er? Kann ein Siegel aus Stratum V, ähnlich einem Exemplar aus Aschdod, bereits als Zeichen philistäischer Herrschaft gedeutet werden?[62] Die schwache Befestigung kann Timna als Dependenz zeigen[63], aber zwingend ist das angesichts des lokalen Keramik-Mix nicht. Die frühe philistäische Ware Aschdods, Askalons und Eqrons fehlt noch in Timna[64]. Die Ähnlichkeit des Tor-Arrangements in Stratum IV mit dem in Eqron vom 10. Jh. sowie dem von Aschdod[65] deutet wiederum fortschreitenden kulturellen Einfluß der Küste nach Osten an. Die Keramik beurteilen Kelm und Mazar als charakteristisch für die Schefela. Das kann man nicht mit den Ausgräbern als Zeichen judäisch-davidischer Eroberung deuten[66], es unterstreicht eher das kulturelle Eigengewicht der Region zwischen Bergland und Küste. Im Rahmen der unveränderten bzw. verstärkten Befestigung im 8./7. Jh. (Stratum III-II) sprechen Kelm und Mazar von einer «judäischen Festung» in Timna III, auf dem Fund von *lmlk*-Stempelungen sowie 2 Chr 26,6; 28,18 basierend[67]. Die dauerhafte Zuweisung an Juda ist m.E. nicht nachweisbar. Bei der Frage, ob Timna unter assyrischer Oberherrschaft eqronitisch oder zeitweise judäisch war bzw. überhaupt einem Verwaltungszentrum präzise zugewiesen, müßte zuvor geklärt werden, ob ethnisch oder politisch gefragt wird. Die Entscheidung ist im Zwischengebiet, in dem Timna liegt, äußerst schwierig. Kelm und Mazar weisen darauf hin, daß Timnas Keramikformen und Metallwerkzeuge z.T. in Juda unbekannt seien, eher solchen in Eqron und Aschdod ähnelten, der Haustyp sei typisch für Schefela- und Berglandorte[68]. Daß sich hier kulturell-materielle Einflüsse mischen, ist natürlich[69]. Insge-

---

[60] Entwicklungs-/Funktionalkonkurrenten: wenn Eqrons Bedeutung sank, stieg die von Aschdod und umgekehrt. Aschdod und Gat standen eher im Ergänzungsverhältnis, nur blieb Gat im (8. und) 7. Jh. gegenüber Aschdod und Eqron auf der Strecke (vgl. die Tabelle). Die sog. Philister-Pentapolis wird zu Unrecht einheitlich gesehen, man muß wirtschaftlich und politisch differenzieren.

[61] KELM & MAZAR 1995; vgl. auch MAZAR 1994, 247-267.

[62] KELM & MAZAR 1995, 92f.98.

[63] KELM & MAZAR 1995, 101f.

[64] Zu einer ähnlich zeitversetzten keramischen Situation s.o. zu Gat.

[65] KELM & MAZAR 1995, 105ff.

[66] KELM & MAZAR 1995, 110f. Sie setzen voraus, daß mit zunehmendem philistäischem Einfluß die Herrschaft wechselte und die Bevölkerung ersetzt, nicht nur durch philistäische Zuwanderer ergänzt wurde. Dafür sehe ich keinen hinreichenden Beleg.

[67] KELM & MAZAR 1995, 120ff. 131ff.

[68] KELM & MAZAR 1995, 146ff.

[69] Vgl. runde und quadratische Ölpreßbecken: KELM & MAZAR 1995, 155-157; der keramische Befund Timnas spiegelt die Zwischenstellung der Schefela zwischen Aschdod, Eqron und Juda, ebenso wie das Auftreten von *lmlk*-Krügen und solchen mit Rosetten-

samt spiegelt der archäologische Befund Timnas Lage im interkulturellen Zwischengebiet der Schefela[70], wo Entwicklungen und Einflüsse der Küstenebene zeitversetzt nach Osten gelangen[71], gelegentlich auch von Ost nach West, das Zwischengebiet aber auch sein Eigenprofil behält[72] und nicht jede lokale materiell-kulturelle Veränderung eine politische Integration oder Grenzverschiebung nach Ost oder West bedeuten muß.

E I-Phase(n) wurden bei der neuen Ausgrabung von Bet-Schemesch[73] nur «vorläufig» im NO-Bereich erfaßt[74]. Im 11./frühen 10. Jh. erlitt der noch unbefestigte Ort, dessen materiell-kulturellen Mix die Ausgräber betonen, eine Feuerzerstörung. Eine weitere E I-Phase hat andere Baumerkmale, z.B. bei den Dachstützen[75]. Ab dem ausgehenden 10./frühen 9. Jh. zeigt sich ein geplanter ummauerter Ort mit Handels- und öffentlichen Gebäuden und großer Zisternenanlage, der in der 1. Hälfte (?) des 8. Jh.s gewaltsam zerstört wurde. Im Nordostbereich fanden sich Wohnbautenreste und landwirtschaftliche Installationen aus der 2. Hälfte des 8. Jh.s. Auch bei den neuesten Grabungen im Areal E (Südwesten)[76] wiederholt sich vorläufig der Befund an reicher Keramik des 8. Jh.s[77] und industriellen Installationen, die die Vermutung lokaler, wenn nicht sogar regionaler Öl- und Textilproduktion rechtfertigen. Von den ca.

Stempeln im 7.Jh. (ebd., 164ff); vgl. auch MAZAR 1994, 253ff. Siegel und Gewichte, die auch judäisch bezeugt sind (KELM & MAZAR 1995, 169f), sind m.E. gerade im Zwischengebiet Schefela neben wechselndem Einfluß ohne feste politische Integration auch mit Handel zu erklären.

[70] Vgl. MAZAR 1994, 256ff, der dafür archäologische Belege bietet, sie aber im Sinne scharf gezogener politischer Grenzen deutet und zu ausschließlich die Frage der Zugehörigkeit Timnas zu Juda oder Eqron erwägt. M.E. sollte diese Frage im Zwischengebiet vorrangig im Sinne kultureller Beeinflussungen, nicht zu schnell als politische Integration gestellt werden.

[71] MAZAR (1994, 257ff) zeigt, daß in Timna kulturell-materiell Eqron durch Architektur und Keramik wirtschaftlich mindestens im 7.Jh. (Timna II und Eqron IB) vorherrschend war, auch wenn das m.E. keine ebenso klare politische Vorherrschaft bedeuten muß; ob Joschija Timna annektierte, scheint mir gegen MAZAR (mit NA'AMAN 1991, 3-71) eher zweifelhaft, während es am Ende des 8.Jh.s kurzfristig politisch-militärische Einflüsse Judas gegeben haben mag, wobei MAZAR entsprechende keramische Funde durch 2 Chr 28,18 zu stützen sucht.

[72] Vgl. LEHMANN 2001: die Philister expandierten nicht tief ins Binnenland, kräftigten eher ihre urbane Basis.

[73] BUNIMOVITZ & LEDERMAN 1997; 1998, 143-148; 2000, 254-258.

[74] U.a. in Areal A ein «Patrician House» mit langem Raum, gepflastertem Fußboden und Innenhof sowie Obergeschoß und einem «Goldschatz»: BUNIMOVITZ & LEDERMAN 1997, 45.

[75] BUNIMOVITZ & LEDERMAN 1997, 45. 48; das spricht m.E. für ein Grenz-Mischgebiet und eine zeitliche Übergangsperiode.

[76] BUNIMOVITZ & LEDERMAN 2000, 254-258.

[77] U.a. zahlreiche Vorratsgefäße ähnlich den *lmlk*-Krügen, aber mit typologischen und technischen Differenzen. Einen ähnlichen Befund von Krügen des *lmlk*-Typs und späteren, abgeleiteten Formen in Timna Str. III (8.Jh.) bzw Str. II (7.Jh.) notieren KELM & MAZAR 1995, 164.168.

6000 Knochen war weniger als 1% Schwein, sonst hauptsächlich Schaf/Ziege.[78] Was änderte die Dachkonstruktionen zwischen dem 12. und 10. Jh. v. Chr.? Hängt die Änderung mit derjenigen beim Schweinefleischkonsum zwischen LB und E I zusammen?

Ein protokanaanäisches Ostrakon aus Bet-Schemesch mit dem Namen Ḥanan (12./11. Jh.) und das Bruchstück eines Spielbretts mit demselben Namen (10./9. Jh.)[79], der im selben Jahrhundert auf einem Schalenfragment in Timna auftaucht[80], kann auf eine regional bedeutende Familie/Sippe in und zwischen Bet-Schemesch und Timna hinweisen[81], zur Vorsicht mahnend bei ethnisch/politisch scharfen Grenzziehungen. Wer baute Bet-Schemesch Ende E I (im 10. Jh. v. Chr.) als geplante, feste Stadt? Wer zerstörte es um 800 v. Chr.? Traditionell denkt man an Judäer oder Philister. Warum nicht an lokale Bewohner oder einen Nachbarort? Ist Timna der letzte «philistokanaanäische» Ort und Bet-Schemesch der erste judäische oder eine kanaanäisch-nichtjudäische Gründung? Sind Timna und Bet-Schemesch autochthone Teile des (Schefela-)Korridors zwischen Philistokanaanäern bis Gat/Eqron im Westen und Judäern, deren eigenes Gebiet erst östlich des geologischen «Grabens» am Ostrand der Schefela beginnt? Arbeitet sich Jerusalem von Osten nach Westen bis Bet Schemesch und darüber hinaus nach Westen vor? Ab wann? Mit militärischen und/oder ökonomischen Zielen? Die ökonomische Bedeutung von Ort und Region im 8. Jh. v. Chr. deuten, zusammen mit den *lmlk*-Henkeln, die Henkel mit «Privat-Siegeln» an; nur in Jerusalem, Lachisch, Ramat Raḥel, Gibeon und Tell en-Naṣbe gab es höhere Zahlen[82]. Sind sie funktional durch Handel oder judäische ökonomische und/oder politische Besetzung oder, zurückhaltender, durch wachsenden Einfluß aus dem Osten zu deuten? Obwohl das Auftauchen einiger identischer Namen in Bet-Schemesch und Jerusalem judäische Oberhoheit nahelegt, ist dies keineswegs sicher. Der Ort kann unabhängiger Zwischen(handels)ort entsprechend seiner geographischen Lage sein. Die vorläufigen Grabungsberichte wie der Knochenbefund und die Ḥnn-Inschriften legen nahe, sich gegenüber einer ethnisch und politisch eindeutigen Definition des Ortes und seiner Bewohner zurückzuhalten.

Der Blick auf wichtige Orte zwischen Küste und Bergland zeigt, daß (a) nicht nur politische, sondern auch wirtschaftliche und kulturelle Entwicklungen differenziert

---

[78] Askalon: 19% Schwein, Eqron 18%, Timna 8%; vgl. in der Spätbronzezeit: Askalon 4%, Eqron 8%, Timna 5%, Lachisch 7% Schwein. D.h. während es in der späten Bronzezeit kaum eine Differenz bei Schweineknochenfunden zwischen Westen und Osten gab, entsteht in der Eisenzeit von der Küste über Eqron, Timna bis Bet-Schemesch ein deutliches Gefälle. Ohne über die Gründe und ethnische Zuordnungen im Detail zu spekulieren, zeigt sich immerhin eine kulturell-ökologisch zunehmende Differenzierung. Die Ausgräber möchten freilich ethnisch erkennen, daß Bet Schemesch eher zu Bergland-Juda tendiere (BUNIMOVITZ & LEDERMAN 1997, 48f).

[79] BUNIMOVITZ & LEDERMAN 1997, 48.75.

[80] [B]n-Ḥnn, vgl. MAZAR 1994, 254-255.

[81] BUNIMOVITZ & LEDERMAN 1997, 48. 75

[82] 13 neue *lmlk*-Henkel (vorher gefunden: 42) und 3 neue Henkel mit «official ('private') seal impressions» (zuvor bekannt: 12); vgl. BUNIMOVITZ & LEDERMAN 1997, 75; 2000, 255f.

und zeitversetzt von der Küste zum Bergland fortschreiten[83]; (b) das Bergland im Schatten der durch die Verkehrssituation dynamische(re)n Entwicklung der Küstenebene steht mit negativen wie positiven Folgen für das Bergland; (c) die Existenz eines Zwischengebietes (Schefela), selbständig wie auch als Glacis beider Nachbargebiete, einen beachtenswerten kontextuellen Faktor für historische Konstruktion darstellt und (d) daß bei ethnischen Zuweisungen und dem Postulat scharfer Grenzen[84] Vorsicht geboten ist. Inwieweit der Verwüstung der Schefela 701 die Voraussetzung schuf für den Aufstieg Jerusalems zur größten Stadt Südpalästinas im 7. Jh., kann hier nicht weiter verfolgt werden[85].

3. Das biblische Bild II: Blick zur Küste im frommen Zorn

Wie spiegelt sich das Verhältnis zwischen küstenbewohnenden Philistern und Berg-Judäern in biblischen Texten seit dem 7. Jh. v. Chr.? Der politische Hauptfeind im Westen scheinen die Philister zu sein[86]. Umfangreiche Texte bewundern und beneiden Philister und Phönizier an der Küste, bestaunen eifersüchtig den traditionellen Reichtum und die Überlegenheit der Küstenebene und erhoffen ihn für sich selbst[87]. Der Reichtum führt – für den Theologen Ezechiel – direkt von der Ökonomie zur Überheblichkeit[88]. Das nährt die biblische Überzeugung, die geschäftstüchtigen Küstenleute müßten aggressiv, traditionell feindlich, rachsüchtig, habgierig, arrogant und herzlos sein (Am 1,6-8.9-10; Joel 4,4-8; Ez 25,15-17; Jes 14,28-32). Das ist bedrückend, weil das Schema: «Reichtum der Küstenebene – benachteiligtes Bergland» traditionell erinnert wird. Infolgedessen findet sich «Kanaan» aus der Erinnerung an die ägyptisch-koloniale Spätbronzezeit in biblischen Texten seit dem 7.Jh. wieder auf die aktuell als überlegen empfundenen Küstenbewohner angewandt: Philister

---

[83] Natürlich darf bei der Betrachtung eines Gefälles zur einen Seite nicht die Aufmerksamkeit für Möglichkeiten der Bewegung in der Gegenrichtung verloren gehen.

[84] Grenzbereiche wie die Schefela sind interkulturelle Interaktionszonen, wo Entstehung, Entwicklung und Manipulation von Gruppenidentitäten studierbar sind.

[85] Cf. aber bereits HALPERN 1991.

[86] Die Aramäer im Osten; Jes 9,12, vgl. auch 1 Makk 3,41.

[87] In Jes 23,1-18; Jer 25,15-26; 47,1-7; Zeph 2,1-7; Ez 25,15-17; 26-28 kommt beides zum Ausdruck, Bewunderung und Neid gegenüber dem dortigen, unerreichbaren Reichtum und der technologischen Überlegenheit und mehr oder weniger klammheimliche Freude über den Untergang der Reichen, beides genährt von verletztem Stolz des unterlegenen, armen Hinterlandes, das, typisch für einen Dritte-Welt-Staat, nur Nahrungsgüter liefern kann und dafür Prestigegüter und *know-how* bezieht (Ez 27,17; hier sind wir freilich schon im 6. Jh.)

[88] Z.B. des Stadtfürsten von Tyrus, der sich als Gott fühle (Ez 28). Als «Tor der Völker» sähe man gern die eigene Hauptstadt, während dies das reiche Tyrus kennzeichnet (Ez 26,2). Angeblich spricht hier Tyrus über Jerusalem. Tatsächlich würde Tyrus kaum über den Besitz des armen Bergorts Jerusalem als Absatzmarkt von – freilich begrenztem – Wert so in Jubel ausbrechen, eher umgekehrt. Mit «Tor der Völker» ist aber treffend die traditionelle neidvolle Bewunderung Jerusalems gegenüber Tyrus bzw. den Küstenbewohnern bezeichnet

(und/oder Phönizier) = Kanaanäer (Zeph 2,4f, vgl. Jes 23,1-18; Gen 10,19; Jos 13,1-6). Neben der geographisch-ökonomischen (u.a. Jos 13,1-6; Jes 23,1-18; Jer 25,15-26; 47,1-7; Sach 9,1-7) bedeutet das qualitativ pejorative Identifikation. Doppelt bedrückend, weil die Küste ebenso wie das Bergland Assur und den Folgemächten untertan ist, aber jene dennoch in größerem Wohlstand lebt. Zeph 2,1-7 zeigt seine sozioökonomische Verwurzelung anhand der geäußerten Wunschvorstellungen: Der Verfasser zielt nicht darauf, auch Küstenhändler zu werden, sondern will den Reichtum abschöpfen, nicht die entsprechende Arbeit tun. Die Berghirten wollen die Handelsküste besitzen – aber als Weide nutzen, d.h. ökonomisch hoffnungslos unterfordern. Für die Gegenwart findet man Trost angesichts von Überheblichkeit und Reichtum der Küste in religiöser Sublimierung (Sach 9,1-7).

Man kann eine Situation unterschiedlich sehen: Neh 4,1-2 zeigt u.a. die Aschdoditer verärgert über Verselbständigung und Abschottung Jerusalems, für Bewohner der Handelsmetropole verständlich, die an einem offenem Hinterland für Handel und Wandel interessiert sind. Neh 13,15-28 sieht die Abschottung aus identitätsstabilisierender Sicht. Notwendig für Märkte ist Import, so daß phönizische Händler sich in Jerusalem niederlassen. Einwohner von Yehud wie Auswärtige handeln auch am Sabbat. Yehud kommt ohne auswärtiges Ankurbeln und *knowhow* nicht aus. Wenn Bergbewohner – wie eh und je – u.a. aschdoditische Frauen heiraten, wird das für eine Neuprofilierung und Identitätssuche problematisch. Nehemias rigorose Forderung war wirtschaftlich gesehen kontraproduktiv[89]. Es ist weniger wichtig, die Berechtigung des Grolls gegen die Küstenbewohner, Händler und Kriegsgewinnler zu prüfen als das Ergebnis nüchtern zu registrieren, das sich im Zorn gegen die wirtschaftlich potentere Küste in der Bibel zeigt.

Die Tendenz der Prophetentexte schlägt sich in geschichtstheologischen Texten nieder und prägt die Beschreibung der Philister bzw. Phönizier = Kanaanäer, reflektiert die Gegenwart im Gewand der Vergangenheit – mit einem Unterschied: In der narrativ gestaltbaren Frühzeit werden von den Ahnen(königen) glänzende Siege über die Küstenbewohner erzählt, die Gegenwart psychologisch entlastend. Nach den kriegerischen Verwicklungen 1 Sam 4 und 2 Sam 5 bleibt David schließlich unter den Gebirgshäuptlingen übrig (2 Sam 1,1-5,5). Das mögen die Philister gern gesehen haben, betrachteten sie doch David als Vasallen, der machtpolitisch nüchtern die Seiten zum Stärkeren zu wechseln pflegte. Seine Besetzung Jerusalems (2 Sam 5,6-15) muß den Philistern nicht den Verdacht nahegelegt haben, ihr Ordnungshüter wolle selbständig werden[90]. Nun hört die Gefahr durch die Philister für Israel schlagartig auf. Fast – denn 2 Sam 5,17-25 berichtet zum ersten und letzten Mal von einem Kampf Davids gegen die Philister, genauer aber nur von einer Erklärung des Ortsnamens Baal-Perazim. Beim zweiten Anlauf legt David einen Hinterhalt im Tal Rephaim. Gott schlägt die Philister. 2 Sam 5,25 וַיַּךְ אֶת־פְּלִשְׁתִּים מִגֶּבַע עַד־בֹּאֲךָ גָזֶר läßt sich weder geographisch und sachlich passend in die Davidtradition noch in die Geographie Judas einfügen, paßt aber in die Saul-Benjamin-Geschichte und ihre

[89] Daß man das auch religiös anders sehen kann, zeigt Mal 2,15f gegen Neh 13,23ff.
[90] HALPERN 2001, 315-332.

Geographie[91]. Mangels davidischer Kampftraditionen gegen die Philister wurde vermutlich eine aus der Saulzeit berühmte Siegesphrase auf David übertragen. Wieso hörten die Kämpfe ohne Niederlage der Philister durch David auf? Sie verschwinden aus der «theologischen Geschichtsschreibung» der Königszeit[92]. Ausnahmen vermögen das «Philisterkriegsschweigen» seit David nicht zu erklären. Dazu lohnt ein Blick auf das Verhältnis Davids zu den Philistern mit Beachtung der geographisch-politischen Situation.

Das Verhältnis war wohl anders, als die theologischen Erzähler erkennen lassen. Daß David vor Saul nach Gat auswich, ist buchstäblich nächstliegend[93]. Nach dem Motto «Der Feind meines Feindes ist mein Freund» hat Akisch von Gat nach anfänglichem Mißtrauen (1 Sam 21,11-16) Vertrauen zu David gefaßt (1 Sam 27,12; 28,1f). Dessen Begabung verlockte 600 (?) Mann aus Gat, ihm als Söldner, kaum ohne Zustimmung ihres Königs, zu folgen[94]. David vertraut sich später einer philistokanaanäischen Leibwache an (Kreti und Pleti), im Unterschied zu Ittais Truppe wohl aus verschiedenen Orten stammend und daher speziell auf die Person Davids eingeschworen, sicherheitspolitischer Ausgleichsfaktor gegenüber der «gatitischen» Truppe. Freilich sind dies Spekulationen auf der Grundlage des biblischen «Saul-David-Romans». Sicherer ist, daß David für Akisch die «Befriedung» und ökonomische Abschöpfung Judas übernahm (inoffiziell 1 Sam 25; offiziell 1 Sam 27). So haben schon in der Bronzezeit Herrscher auf dem zentralpalästinischen Gebirge mit Söldnern Politik gemacht, wie die Amarnabriefe belegen. Die Philister sahen, daß David genau das tat, wofür er vorgesehen war. David stand in den Augen von Akisch auch auf dem Weg über Hebron nach Jerusalem unter dem Protektorat Gats. Akisch sah keinen Grund, ihn nicht als Vasallen zu betrachten, als er nach Hebrons Übernahme auch mit Jerusalem verhandelte. Dagegen mag David über sein Verhältnis zu Gat Jerusalem im Unklaren gehalten haben (vgl. 1 Sam 30,26-31), konsequente Verlängerung bisheriger Schaukelpolitik. Kam es allmählich zu einer Ent-Scheidung

---

[91] NIEMANN 1997, 268f mit Anm. 38: «The phrase does describe the geographical area from which Saul, in defence of his residence Gibeon (= Geba), might have driven the Philistocanaanites back to their starting point (Gezer)».

[92] Ausnahmen: 2 Sam 8,1 ist kein Bericht über einen erneuten Philisterkrieg, sondern *summary* aller Kämpfe Davids und inhaltlich rätselhaft: Nahm David den Philistern (und Jerusalemitern) אֶת־מֶתֶג הָאַמָּה die «Zügel» der Hauptstadt Jerusalem oder der «Herrschaft» bzw. «Gemeinschaft» aus der Hand, entwickelte er sich vom Vasallen zum Autokraten? Eine Eroberung Gats durch David 1 Chr 18,1 dürfte Interpretation von 2 Sam 8,1 sein, wo von Gat keine Rede ist (s. aber 2 Sam 21,20-22). Auch die Anekdoten 2 Sam 21,15-22 über Einzelkämpfe zwischen Elitekriegern Davids und gatitischen Philistern (ausgeführte Variante: 1 Sam 17) lassen sich zeitlich nicht genauer einordnen. Die Konzentration von drei Kämpfen bei Gob (unidentifiziert) und einem bei Gat läßt an einzelne, mit 2 Sam 2,12-17 vergleichbare Situationen, nicht an regelrechte Kriege denken. Summarisch im Blick auf Personen, weniger auf Ereignisse, ist auch die «Heldenliste» 2 Sam 23,6-39. Sie belegt punktuelle Auseinandersetzungen in Davids Frühzeit unter Saul. Das mag auch für 2 Sam 21,15-22 gelten. Vgl. u. Anm. 99.

[93] Gat als am häufigsten und differenziertesten genannter, nächstgelegener Philisterort: Am 6,2; Mi 1,10; 1 Sam 7,14; 17,52; 5,8-10; 6,17; vgl. 1 Sam 21; 27.

[94] 2 Sam 15,18-22; 18,2ff, mit «Kontroll-Auftrag» von Seiten Akischs?

zwischen David und Gat? Zu Stellvertreter-Einzelkämpfen (2 Sam 21,15-22; vgl. 2 Sam 2,12-17; 1 Sam 17)? Ob hinter 2 Sam 5,17-25 eine Entscheidungsschlacht zwischen «den Philistern» und David, überhaupt ein Kampf westlich Jerusalems steht, ist ganz unklar[95]. Gab es stattdessen ein Stillhalte-Abkommen, von jeder Seite anders interpretiert? Dies würde das nach David ausbrechende «Philisterschweigen» erklären. Gat markiert für lange die Einflußgrenze der Davididen nach Westen[96]. Das unattraktive Bild Davids als gatitischem 'Apiru-Führer wird narrativ gemildert, indem gatitische Einzelkämpfer reihenweise von ihm und seinen Leuten besiegt werden (1 Sam 17; 2 Sam 21,15-22, vgl. 2 Sam 1,19). Aus dem gatitischen 'Apiru-Dienstmann wird der biblische Philister-Sieger.[97] Die Lage Gats im Schefela-Korridor zwischen Küstenebene und Bergland erklärt auch andere, biblisch *en passant* erwähnte Verhaltensstrukturen[98].

David hat – von jeder Seite anders gesehen – sein Werk, die Bergland-Befriedung, geleistet. Ein Nebeneinander von Küstenebenen- und Bergbewohnern beginnt. Nur vereinzelte Zusammenstöße finden noch Erwähnung[99]. Sie zeigen keine dauerhafte

---

[95] Zu 2 Sam 5,17-25 zeigt zuletzt GARSIEL 2000, daß der Erzähler Ortskenntnis hat und deshalb einen Kampf sinnvoll positioniert, aber ob es historisch so war, wie GARSIEL zwischen Text und geographischer Realität rekonstruiert, bleibt offen.

[96] Mi 1,10; vgl. 1 Kön 2,39-41: Simeis Sklaven hoffen, in Gat außerhalb des Einflusses ihres judäischen Herrn zu sein, wurden aber enttäuscht, da das Verhältnis zwischen Jerusalem und Gat entspannt war. Tiefer in die philistokanaanäischen Küstenebene als bis zur Linie Gat – Eqron dringen Israeliten selbst nach einem «großen» Sieg nicht vor (vgl. 1 Sam 17,52; 2 Sam 5,25b).

[97] Zum Spurenverwischen hinsichtlich der Fahnenflucht Davids gehört 2 Sam 1,20. Die Formulierung paßt ideal in den Kontext eines benjaminitischen Klageliedes am Hofe Eschbaals (vgl. Ri 5), die den Verlust der eigenen Helden klagend verarbeitet. Verständlich, daß Jerusalemer Tradition das Lied davidisch adaptiert.

[98] 1 Chr 7,21 erwähnt Vieh-Razzien der Gatiter gegen Ephraimiten, 1 Chr 8,13 Überfälle umgekehrt der Leute von Ajalon (Benjaminiter) auf Gat. Sie sind typisch für eine Zwischenregion wie die Schefela zwischen Küstenebene und Bergland, was sie zeitlich kaum festlegbar macht. Gat war durch seine Frontlage herausgefordert, sich kampfkräftige Spezialisten zu halten, vgl. 2 Sam 21,15-22; 2 Sam 15,17-21; 1 Chr 20,6-8; 1 Sam 17. So ist Gat zu Recht als «Grenzort» (2 Chr 11,8) genannt, obwohl «Zwischengebietsort» auch zutreffend wäre.

[99] Für die 1. Hälfte des 8. Jh.s v. Chr. berichtet 2 Chr 26,6f (vgl. WELTEN 1973, 153-163, bes. 161f) einen Vorstoß Ussias von Juda (773-736 v. Chr.) gegen Gat, Jabne(el) und Aschdod. Ob es mehr als eine Razzia war, ist umstritten, ebenso ob das Bauen von Stützpunkten bei Aschdod und im «ganzen Philisterland» nicht nur Propaganda oder auch Realität spiegelt. Historisch unwahrscheinlich ist ein (kurzfristiger?) Vorstoß Ussias als Juniorpartner im Windschatten Jerobeams II. nicht. Der biblische Kontext weist auf einen Vorstoß mit ökonomischen Interessen. Ob man den Handstreich rückprojizierend David gutgeschrieben und unter Bezug auf 2 Sam 8,1 in 1 Chr 18,1 verwendet hat? Zur Zeit des Königs Ahas (741-725 v. Chr.) wendet sich das Blatt (2 Chr 28,18): die Philister zeigen ihrerseits in der Schefela und im Negeb Präsenz. Bet-Schemesch, Ajalon, Gederot, Socho, Timna, Gimso liegen in der Schefela, dem Überschneidungs-Gebiet zwischen Judäern und Küstenebene. Bewohner solcher Gebiete pflegen Zugehörigkeit zur einen oder anderen Seite möglichst offenzulassen: ein unscharf definierter «Grenzstreifen», den Küstenhändler sich ebenso stabilisiert wünschen wie Produzenten, die am Absatz von *surplus* interes-

militärische und/oder politische Überlegenheit der einen oder anderen Seite. Gegenüber der kriegsgeprägten Frühphase herrscht Ruhe und Ausgewogenheit zwischen Küstenebene und Bergland außer wenigen Razzien und «polizeilichen» Befriedungsmaßnahmen. Es besteht nach wie vor ein Wohlstands- und Technologie-Gefälle von der Küste zum Bergland[100]. Das biblische Bild zweier unterschiedlicher Phasen, klarer Frontstellung zwischen Küsten-Okkupanten und unterdrückten, ausgebeuteten Bergland-Bewohnern, massivem Krieg und folgender Friedensphase, das die letztgenannten Ausnahmen wie schon die Davidzeit nicht bestätigt haben, wird durch weitere biblische Belege unterlaufen bzw. differenziert[101].

Was deutlich wird, sind Struktur-Elemente des geographisch-ökologischen und ökonomischen Alltags zwischen städtischer Handelsküste und hirtenbäuerlichem Bergland. Sie unterscheiden sich deutlich von der biblisch-theologischen Tendenz ethnisch-religiöser Abgrenzung zum Erzfeind «Philister». Sie sind unspektakulär, aber charakteristisch. Der theologische Sinn der Philisterkriegserzählungen von Samuel über Saul bis zum «Endsieg» liegt in der Rettung durch David statt durch den Israeliten Saul (2 Sam 3,18): davidisch-judäische Dynastie-Ideologie *ad maiorem regis gloriam.*

---

siert sind. Die Zeit war unruhig (WELTEN 1973, 174f). Händler sind an Krisendämpfung und interregionaler Durchlässigkeit interessiert, nicht notwendig an Eroberung mit entsprechenden Kosten interner Verwaltung. Die vorstehenden Belege verbindet, daß die Vorstöße von beiden Seiten auf Ortschaften in der Schefela zielen. Unter Hiskija (725-697 v. Chr.) wendet sich das Blatt erneut: Er soll bis Gaza ausgegriffen haben (2 Kön 18,8), evtl. unter Ausnutzung assyrischen Drucks auf die Philisterküste: eine Verhandlungsreise zum Schüren des antiassyrischen Aufstands oder eine Razzia (vgl. HOBBS 1985, 253)? Die Folgen waren für Juda sehr negativ.

[100] Vgl. 1 Sam 13,19-22; 2 Kön 1: Ahasja von Israel befragt den berühmteren Gott von Eqron statt JHWH oder Baʿal von Samaria.

[101] Gen 21,22-34: Der Stadtherr Abimelech und der Hirte Abraham verhandeln und einigen sich über Wasserrechte. Gen 26: Der Hirte Isaak lebt in lockerer Symbiose mit den Stadtbewohnern von Gerar. Er wird reich, worum ihn die Städter beneiden (26,14). Realiter beneideten die Hirten die Städter um Reichtum, die Städter die Hirten um Flexibilität und Unabhängigkeit. Bei Problemen pflegt man sich nach langem Palaver zu einigen – bis zum nächsten Streit. Ri 14-15 (16): Die Simsonerzählungen spielen im Übergangskorridor zwischen Juda und Küstengebiet. Bezeichnend ist das normal-alltägliche Streiten und Feiern zwischen Berg-Judäern/Daniten und ihren philistäischen Nachbarn (z.B. Timna). 1 Kön 17,7-10: Wenn im Bergland Regenmangel und Hunger herrscht, gibt es in der Küstenebene immer noch Nahrung. Bei wirtschaftlicher Not im samarischen Gebirge pflegt man als Wirtschaftsasylant in die Küstenebene abzuwandern (2 Kön 8,1-6; vgl. jetzt LIPSCHITS 1999 zur Abwanderung von Benjaminiten in die Küstenebene, 1 Chr 8,12f). 2 Kön 1: Eqron gehört zum kulturell weiterentwickelteren Teil des Landes mit besseren Ärzten und mächtig(er)em Gott – verständlich, Eqron dem eigenen Gebiet zurechnen zu wollen (Jos 15,45; 19,43; Ri 1,18).

4. Zentrum und Peripherie, oder: Die Küste treibt Wirtschaft, das Bergland Theologie

Die Beachtung strukturell-geographischer und -ökonomischer Grundlagen[102] hilft, die theologischen Aussage-Tendenzen der Bibel von historischen Fakten im Hintergrund zu unterscheiden, die biblische Erzähler kaum interessierten. Die historische Rückfrage zu Charakter, Umfang und Anlässen biblischer Philisterkämpfe gestaltet sich durch die theologische Textgestaltung schwierig und kann nur mit Fakten außerhalb der Bibel beantwortet werden. Geographie, Archäologie, Epigraphik, Ikonographie, Anthropologie, Soziologie sind gefragt. Wodurch wird das Verhältnis zwischen Bergland und Küstenebene geprägt?

Ohne die israelzentrierte Erzählweise der Bibel sind Philister nicht schon deshalb böse und aggressiv, weil sie Philister sind. Zwischen dem Bergland und der Küste besteht eine strukturelle Differenz, ein ökologisch und ökonomisch bedingtes Gefälle zugunsten der Küstenebene. Das auf Handel und Austausch beruhende Leben der Küste bringt sozioökonomische Bewegung ins Hinterland (hier: Bergland), braucht es und entwickelt beides zum beiderseitigen Nutzen. Die Küstenbewohner brechen i.d.R. keinen Krieg gegen das Bergland vom Zaun. Sie benötigen freie Handelswege und erwarten Lieferung von Landwirtschaftserträgen zu Selbstversorgung und Weiterverkauf (1 Kön 5,15ff; Ez 27,17). Sie treiben Lieferungen gegebenenfalls auch gewaltsam ein (1 Sam 13,17f; 23,1-5), eine auch delegierbare Aufgabe (1 Sam 25; 27). Ihre ökonomische und technologische Überlegenheit gegenüber der «Dritten Welt» im Bergland bewahren die Küstenbewohner durch Begrenzung des Zugangs zu entwickelten Gütern und *knowhow* (1 Sam 13,19f). Liefergebiete und Absatzmärkte werden bei Renitenz durch Ordnungsaktionen befriedet (1 Sam 13,17-23; 2 Sam 23,14 u.ö.). Notfalls muß das fragliche Gebiet abgeriegelt werden (1 Sam 29,1.11). Dies mögen Betroffene anders sehen, es ruft «antikoloniale» Emotionen hervor, Zorn, Unterlegenheitsgefühle, Neid und Begehrlichkeit. In der Bronzezeit als ägyptische Kolonisierung Kanaans erlebt, hat das Bergland im 12.-11. Jh. Erleichterung erfahren. Nun wurde der Druck des Westens erneut wirksam. Abneigung gegen die reiche Küste, die sich im 10. Jh. im Norden des Berglands durch die Benennung «Kanaan» als polemisch-negative Bezeichnung erhalten hatte (Richter 5), wurde in judäischen Texten seit dem 7. Jh. für die Beschreibung des 10. Jhs., geographisch deckungsgleich, abgelöst von «Philister» bzw. «Tyrus / Sidon».

Philisterkämpfe gab es im Bereich Benjamin/Jerusalem und weiter nördlich eher als in Juda, wo sie – auch dank David – nicht stattzufinden brauchten. Juda war für die Philister landwirtschaftliches Hinterland. Das Gebiet nördlich von Jerusalem war wirtschaftlich attraktiver als der judäische Süden, auch als Markt mit größerer Bevölkerung. So erklären sich philistäische «Polizeiaktionen» nur im saulidischen Teil des zentralpalästinischen Gebirges und in der Jesreelebene im 10. Jh. wie ihr Fehlen im Süden. Die Samuelbücher haben sie ohne die ökonomischen und geographischen Hintergründe überliefert. Davids Philisterkriege sind dagegen unhistorisch: Es waren nur Razzien im Auftrag der Philister sowie auf Davids eigene Rechnung. Das Bild

---

[102] Vgl. z.B. KNAUF 2001b.

vom gefährlichen Aggressor «Philister» beruht auf Sauls Philisterkämpfen. Es wurde im judäischen Bereich aus legitimatorischen Gründen übernommen. (Das Haus) David wurde theologisch nicht nur rückwirkend für die Frühzeit an «ruhmreichen» Philistersiegen beteiligt. David wandelte sich vom historischen Philistervasallen zum biblischen Philister-Überwinder. In der Königszeit herrscht weitgehend «Philisterschweigen»: theologisch zutreffend, weil David die Philister angeblich besiegte, historisch auch zutreffend, weil im 9. und teilweise im 8. Jh. die Philister keine Feinde waren. Sie hatten sich arrangiert. Davon profitierten die dazwischen liegenden Schefela-Orte als Drehscheiben. Das Machtzentrum liegt zwischen ca. 880 und 750 v. Chr. in Phönizien[103], sekundär in Israel und/oder Damaskus. Eine schroffe ethnische Separation zwischen Küstenbewohnern und Bergländern, wie im Samuelbuch suggeriert, gab es nicht, wie Alltagshinweise in der Bibel zeigen. Es herrschte der *modus vivendi* reicher und armer Nachbarn einer Ersten bzw. Dritten Welt. Letztere haben nichts zur Verfügung als Verbalattacken gegen die Philister, die in Texten über das 10. Jh. beschrieben werden wie «Kanaanäer» des 14.-11. Jh.s, als Kolonialherren. So verschwimmen die Bezeichnungen für die Küstenbewohner ab dem 6. Jh.: nebeneinander Kanaanäer, Philister und Phönizier. Emotionen von Unterlegenheit, Neid und Begehrlichkeit, bitterer Zorn gegen die Überheblichkeit der Ebenenbewohner entstanden kaum, weil Philister oder Tyrer ethnisch oder religiös anders, sondern weil sie reich und überlegen waren. Innovativ und überlegen ist Phönizien besonders im 9./8. Jh. gewesen, Philistäa im 11./10. Jh. und im Rahmen der *pax Assyriaca* wieder im 7. Jh. Vor der «Haustür» Judas in Eqron bestand ein «Industriezentrum» mit (phönizischen) Luxusgütern, Tempeln und berühmten Göttern. Es verarbeitete Oliven, die das judäische Hinterland lieferte. Eqron wie Juda waren Assyrien untertan. Aber es ist angenehmer, ein reicher Vasall zu sein als ein armer. Den armen Vasallen mag es trösten, daß früher der jetzt Überlegene, wie erzählt wird, besiegt und gedemütigt wurde. Ökonomische Unterlegenheit, strukturell bedingte Situation von Berglandbewohnern gegenüber Küstenhändlern, wird religiös sublimiert, Identität durch Abgrenzung gestärkt.

Das Nebeneinander von reichen Küstenbewohnern und ärmeren Berglandbewohnern war so normal wie gelegentlicher Krieg oder Razzien die Ausnahme. Das Philister-Israel-Verhältnis in 1 Sam 4 und 2 Sam 5 als Dauer-Krieg, den David endgültig beendet zugunsten einer Geschichte ohne Philisterkrieg, ist ein Element davidischer Königsideologie. Historisch ist das Verhältnis kaum so holzschnittartig und entlang klarer ethnischer Bruchlinien verlaufen. Der Alltag wurde von den unterschiedlichen sozioökonomischen Lebensbedingungen der Küstenebenen-Bewohner und der Bergbauern und -Hirten bestimmt. Biblische Dualität von Philisterkampf-Epoche und philisterkampfloser Zeit wie schroffe Trennung zwischen Israeliten und Philistern überspitzen mit ideologischen Zielen ökologische, geographische, ökonomische und sozialgeschichtliche Strukturen von Küste, Gebirgshinterland und Zwischengebiet.

---

[103] KNAUF 2000b, 82-83 (Fig. 2-3)

Bibliographie

ARTZY, M. 1994. Incense, Camels, and Collared Rim Jars: Desert Trade Routes and Maritime Outlets in the Second Millennium: Oxford Journal of Archaeology 13, 121-147.

ARTZY, M. 1997. Nomads of the Sea: S. SWINY, R.L. HOHLFELDER & H.W. SWINY ed., Res Maritimae. Cyprus and the Eastern Mediterranean From Prehistory to Late Antiquity (ASOR Archaeological Reports 4). Atlanta, GA, 1-16.

BALY, D. 1957. The Geography of the Bible. A Study in Historical Geography. New York.

BOAS, A., A. MAEIR & T. SCHNEIDER 2000. Tel Ẓafit: ESI 20, 114*-115*.

BUNIMOVITZ, S. & Z. LEDERMAN 1997. Beth-Shemesh: Culture Conflict on Judah's Frontier: BAR 23, 42-49. 75-77.

BUNIMOVITZ, S. & Z. LEDERMAN 1998. Tel Bet Shemesh. 1991-1996: ESI 20, 143-148.

BUNIMOVITZ, S. & Z. LEDERMAN 2000. Tel Beth Shemesh, 1997-2000: IEJ 50, 254-258.

CARTER, C. E. 1999. The Emergence of Yehud in the Persian Period. A Social and Demographic Study (JSOT.S 294). Sheffield.

DAGAN, Y. 1992. The Shephelah during the Period of the Monarchy in Light of Archaeological Excavations and Survey. MA Thesis, Tel Aviv University.

DORSEY, D. A. 1991. The Roads and Highways of Ancient Israel. Baltimore – London.

DOTHAN, M. 1992. Ashdod: ABD I, 477-482.

DOTHAN, M. 1993. Ashdod: NEAEHL I, 93-102.

FINKELSTEIN, I. 1996. The Territorial-Political System of Canaan in the Late Bronze Age: UF 28: 221-256.

FINKELSTEIN, I. 1995. The Date of the Settlement of the Philistines in Canaan: TA 22, 213-239.

FINKELSTEIN, I. 1996. The Archaeology of the United Monarchy: an Alternative View: Levant 28,177-187.

FINKELSTEIN, I. 2001. The Rise of Jerusalem and Judah: the Missing Link: Levant 32, 105-115.

FINKELSTEIN, I. & L. SINGER-AVITZ 2001. Ashdod Revidited: TA 28, 231-259.

FINKELSTEIN, I. & N. A. SILBERMAN 2001. The Bible Unearthed. Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of its Sacred Texts. New York.

FOX, N. S. 2000. In the Service of the King. Officialdom in Ancient Israel and Judah (Monographs of the Hebrew Union College 23). Cincinnati.

GARSIEL, M. 2000. David's Warfare Against the Philistines in the Vicinity of Jerusalem: G. GALIL & M. WEINFELD ed., Studies in Historical Geography and Biblical Historiography Presented to Zecharia Kallai (VT.S 81). Leiden, 150-164.

GITIN, S. 1997. The Neo-Assyrian Empire and its Western Periphery: The Levant, with a Focus on Philistine Eqron: S. PARPOLA & R. M. WHITING ed., Assyria 1995. Proceedings of the 10th Anniversary Symposium of the Neo-Assyrian Text Corpus Project Helsinki, September 7-11, 1995. Helsinki, 77-103.

HALPERN, B. 1991. Jerusalem and the Lineages in the Seventh Century BCE: Kinship and the Rise of Individual Moral Liability: B. HALPERN & D. W. HOBSON ed., Law and Ideololgy in Monarchic Israel. Sheffield, 11-107.

HALPERN, B. 2001. David's Secret Demons. Messiah, Murderer, Traitor, King. Grand Rapids.

HOBBS, T. R. 1985. 2 Kings (WBC 13). Waco, TX.

KARMON, Y. 1983. Israel. Eine geographische Länderkunde (Wissenschaftliche Länderkunden 22). Darmstadt.

KEEL, O. & M. KÜCHLER 1982. Orte und Landschaften der Bibel 2. Zürich – Göttingen.

KELM, G. L. & A. MAZAR 1995. Timnah. A Biblical City in the Sorek Valley. Winona Lake, IN.

KILLEBREW, A. E. 1998. Ceramic Typology of Late Bronze II and Iron I Assemblages from Tel Miqne-Eqron: The Transition from Canaanite to Philistine Culture: S. GITIN, A. MAZAR & E. STERN ed., Mediterranean Peoples in Transition. Thirteenth to Early Tenth Centuries BCE. Jerusalem, 379-405.

KILLEBREW, A. E. 1998. Mycenaean and Aegean-Style Pottery in Canaan during the 14th-12th Centuries BC: E. H. CLINE & D. HARRIS-CLINE ed., The Aegean and the Orient in the Second Millennium: Proceedings of the 50th Anniversary Symposium, April 1997 (Aegaeum 18). Liège, 159-169.

KILLEBREW, A. E. 2000. Aegean-Style Early Philistine Pottery in Canaan During the Iron I Age: A Stylistic Analysis of Mycenaean IIIC:1b Pottery and Its Associated Wares: E. D. OREN ed., The Sea Peoples and Their World: A Reassessment (University Museum Monograph 108). Philadelphia/PN, 233-254.

KNAUF, E. A. 1991. King Solomon's Copper Supply: E. LIPINSKI ed., Phoenicia and the Bible (Studia Phoenicia XI). Leuven, 167-186.

KNAUF, E. A. 2000a. The «Low Chronology» and How Not to Deal With It: BN 101, 56-63.

KNAUF, E. A. 2000b. Jerusalem in the Late Bronze and Early Iron Ages: A Proposal: TA 27, 75-90.

KNAUF, E. A. 2001a. History, Archaeology, and the Bible. ThZ 57, 262-268.

KNAUF, E. A. 2001b. Saul, David, and the Philistines: From Geography to History: BN 109, 15-18.

LEHMANN, G. 2001. The «Sea People Phenomenon»: Migration and Transmission of Culture in the Levant at the End of the Late Bronze Age: R. Eichmann & H. Parzinger ed., Migration und Kulturtransfer: Der Wandel vorder- und zentralasiatischer Kulturen im Umbruch vom 2. zum 1. vorchristlichen Jahrtausend. Akten des Internationalen Kolloquiums, Berlin, November 1999. Bonn, 411-426.

LIPSCHITS, O. 1999. The History of the Benjamin Region Under Babylonian Rule: TA 26, 155-190.

LUCKENBILL, D. D. 1989. Ancient Records of Assyria and Babylonia. II. London. (Reprint der Ausgabe 1927)

MACHINIST, P. 2000. Biblical Traditions: The Philistines and Israelite History: E.D. OREN ed., The Sea Peoples and their World: A Reassessment (University Museum Monograph 108; University Museum Symposium Series 11). Philadelphia, PN, 53-83.

MAEIR, A. M. & C. S. EHRLICH 2001. Excavating Philistine Gath: BAR 27/6: 22-31.

MAZAR, A. 1994. The Northern Shephelah in the Iron Age: Some Issues in Biblical History and Archaeology: M.D. COOGAN et al. ed., Scripture and Other Artifacts. Essays on the Bible and Archaeology in Honor of Ph. J. King, Louisville, KT, 247-267.

NA'AMAN, N. 1974. Sennacherib's «Letter to God» on His Campaign to Judah: BASOR 214, 25-39.

NA'AMAN, N. 1991. The Kingdom of Judah under Josiah: TA 18, 3-71.

NA'AMAN, N. 1997. The Network of Canaanite Late Bronze Kingdoms and the City of Ashdod: UF 29, 599-626.

NIEMANN, H. M. 1993. Herrschaft, Königtum und Staat (FAT 6). Tübingen.

NIEMANN, H. M. 1997. The Socio-political Shadow Cast by the Biblical Solomon: L. K. HANDY ed., The Age of Solomon (SHCANE 11). Leiden, 252-299.

NIEMANN, H. M. 1998. Kein Ende des Büchermachens in Israel und Juda (Koh 12,12) – Wann begann es?: BiKi 53, 127-134.

NIEMANN, H. M. 1999. Zorah, Eshtaol, Beth Shemesh and Dan's Migration to the South: A Region and its Traditions in the Late Bronze and Iron Ages: JSOT 86, 25-48.

NIEMANN, H. M. 2001. Von Oberflächen, Schichten und Strukturen. Was leistet die Archäologie für die Erforschung der Geschichte Israels und Judas?: CH. HARDMEIER ed., Steine – Bilder – Texte (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 5). Leipzig, 79-121.

NOORT, E. 1994. Die Seevölker in Palästina (Palaestina Antiqua 8). Kampen.

OFER, A. 2001. The Monarchic Period in the Judaean Highland: A Spatial Overview: A. MAZAR ed., Studies in the Archaeology of the Iron Age in Israel and Jordan (JSOT.S 331). Sheffield, 14-37.

RAINEY, A. F. 1975. The Identification of Philistine Gath: ErIsr 12, 63*-76*.

RAINEY, A. F. 1980. The Administrative Division of the Shephelah: TA 4, 194-202.

RAINEY, A. F. 1983: The Biblical Shephelah of Judah. BASOR 251, 1-22

RUDOLPH, W. 1974. Joel – Amos – Obadja – Jona (KAT). Berlin.

SHAVIT, A. 2000. Settlement Patterns in the Ayalon Valley in the Bronze and Iron Ages: TA 27, 189-230.

SCHNIEDEWIND, W. M. 1998. The Geopolitical History of Philistine Gath: BASOR 309, 69-77.

SMITH, G. A. 1931 = 1974. The Historical Geography of the Holy Land. Jerusalem.

STERN, E. 1993. Ẓafit, Tel: NEAEHL IV, 1522-1524.

TADMOR, H. 1966. Philistia Under Assyrian Rule: BA 29, 86-102.

UEHLINGER, C. 1998. Asdod: RGG[4] I, 807-808.

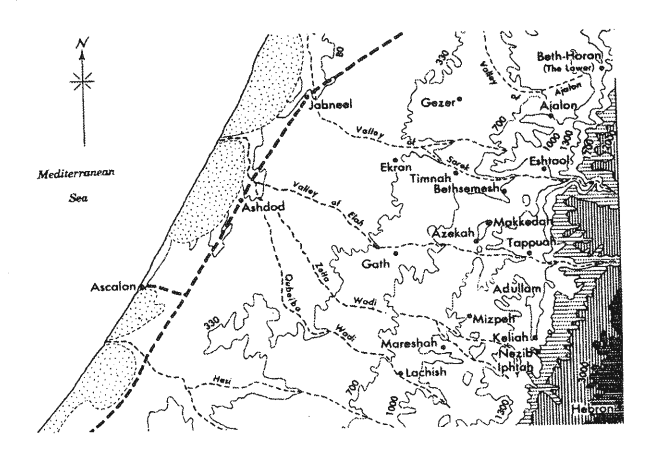
UEHLINGER, C. 2000. Gaza I: RGG[4] III, 481.

WELTEN, P. 1973. Geschichte und Geschichtsdarstellung in den Chronikbüchern (WMANT 42). Neukirchen-Vluyn.

WENGROW, D. 1996. Egyptian Taskmasters and Heavy Burdens: Highland Exploitation and the Collared-Rim Pithos of the Bronze/Iron Age Levant: Oxford Journal of Archaeology 15, 307-326.

WOLFF, H. W. 1977. Obadja und Jona (BK XIV/3). Neukirchen-Vluyn.

ZIMHONI, O. 1997. Studies in the Iron Age Pottery of Israel. Tel Aviv.



Hanun von Gaza und seine Gottheiten auf Orthostatenreliefs Tiglatpilesers III.

Christoph Uehlinger

Zu den weniger bekannten, deshalb erst recht wertvollen Publikationen von Manfred Weippert gehört der Aufsatz, den er 1975 über ein 1966 vom Hamburger Museum für Kunst und Gewerbe erworbenes Orthostatenrelief Tiglatpilesers III. veröffentlicht hat.[1] Das Fragment, das ursprünglich zum oberen Register einer zweiregistrigen Platte aus dem sog. Zentralpalast in Kalchu/Nimrud gehört haben muss, zeigt zwei hintereinander stehende hohe assyrische Beamte (den nach dem König ranghöchsten Beamten mit Diadem[2], ihm folgend einen hohen Offizier mit verschränkten Händen[3]). Die allein erhaltene erste Zeile des darunter anschließenden Inschriftenbandes konnte Weippert dank einer – wie gewohnt akribischen – textkritischen Untersuchung mit der Inschrift Layard ICC $69b_1$ und $69b_2(+69a_1)$ Z. 1 identifizieren. Dies wiederum erlaubte ihm den ‹long distance join› des Fragments mit einem anderen, am Archäologischen Institut der Universität Zürich[4] aufbewahrten Fragment, das Teile der Z. 4-7 derselben Inschrift enthält.[5] Die Inschrift ist Teil der Annalenserie A, die in einem siebenzeiligen Band zwei Register mit Flachreliefs voneinander trennte.[6] Anhand des Weippert'schen Aufsatzes lässt sich beispielhaft nachvollziehen, wie bei der historischen Erschließung der Quellen für die Regierungszeit Tiglatpilesers III. die Analyse von Text- und Bildquellen, Annalen und Orthostatenreliefs ineinandergreifen.[7]

---

[1] WEIPPERT 1975. HMKG Inv. Nr. 1966.130/St. 246.

[2] Dieser kann spätestens seit Sargon II. mit dem Kronprinzen identifiziert werden, vgl. READE 1967, 45-47; 1975, 93; 1982.

[3] Dahinter ist noch ein weiteres Paar verschränkter Hände zu sehen, woraus auf eine längere Prozession von Offizieren und Beamten geschlossen werden darf.

[4] Die Zürcher Sammlung geht auf eine Schenkung des Kaufmanns Julius Weber aus dem Jahr 1864 zurück, der 1860-1868 als Vertreter der Schweizerischen Exportgesellschaft Zürich in Bagdad wohnhaft gewesen war. Die ersten Jahren seines Aufenthalts hatte er u. a. für kleinere Nachforschungen in Nimrud genutzt und dort Reliefplatten geborgen, welche schon 1845 ein erstes Mal von A. H. Layard freigelegt, aber nur zum Teil nach London verschickt worden waren. Vgl. im einzelnen BOISSIER 1912; ASHER-GREVE & SELZ 1980.

[5] Inv. Nr. 1919. Vgl. dazu BARNETT & FALKNER 1962, 16 mit Pls. XLVIII-XLIX; ASHER-GREVE & SELZ 1980, 38-41.

[6] Vgl. zu dieser Annalenserie TADMOR 1967, 178-179; 1994, 23-25.

[7] Zum archäologischen Befund für den sog. Zentralpalast Tiglatpilesers und den sog. Südwestpalast Esarhaddons, wo Layard Reliefs fand, die ursprünglich ebenfalls aus dem Zentralpalast stammen, vgl. zusammenfassend BARNETT & FALKNER 1962, 1-7, 20-23; READE 1968; OATES & OATES 2001, 71-77.

Die meisterhafte Edition der Inschriften Tiglatpilesers III. durch Hayim Tadmor (1994) hat Weipperts Rekonstruktion in allen Details bestätigt (*Abb. 1*).[8] Der durch die beiden Fragmente in Hamburg und Zürich vertretene Textabschnitt (Tadmors ‹Ann. 13*›[9]) handelt vom Feldzug des 8. *palû* im Jahr 738 v. u. Z. Leider sind die Z. 2-3, die ursprünglich zwischen den beiden Fragmenten standen und von A. H. LAYARD kopiert worden waren[10], heute ebenso verloren wie die rechts anschließende(n) Reliefplatte(n). Ein von H. C. Rawlinson kopiertes Duplikat[11] lässt jedoch keinen Zweifel daran, dass an dieser Stelle ursprünglich eine Liste von syro-phönizischen Königen stand, deren Tribut Tiglatpileser 738 empfangen hatte.[12] Direkt neben Rezin von Damaskus, dessen Namen Layard auf Z. 3 noch kopierte, müssen auf der verlorenen Anschlussplatte Menahem von Samaria und Hiram von Tyrus genannt worden sein.[13]

Dass auch die Darstellungen auf den beiden Reliefs auf das Jahr 738 zu beziehen sind, ist allerdings mehr als fraglich. Die Siebenzeilenrezension der Annalen läuft mindestens bis zum 15. *palû* (731), laut Tadmor ursprünglich bis zum 17. *palû* (729).[14] Ob im Zentralpalast die Reliefs eines Raumes jeweils nur Episoden eines einzigen Feldzuges (bzw. eines *palû*) darstellten, wie dies dann unter Sargon II. die Regel werden sollte[15], ist umstritten.[16] Als sicher darf aber gelten, dass es innerhalb eines Raumes keine festen Entsprechungen zwischen den Annalen und den Reliefs gibt. Erst recht gilt dies natürlich in bezug auf einzelne Reliefplatten.[17] Der Verlauf von Bildregistern und Annalen folgt je eigenen Regeln und Gesetzmäßigkeiten, die sich im Laufe der Zeit (von Assurnasirpal II. bis zu Assurbanipal) unterschiedlich entwickelten.[18]

---

[8] TADMOR 1994, 30 zu ‹Ann. 2› und ‹Ann. 3›; Transkription ebd. 86, 87.

[9] TADMOR 1994, 30, 238-239, fig. 11. Die Rekonstruktionen von BARNETT & FALKNER 1962, Pl. CXXVIII (Pl. A) und WÄFLER 1975, Plan 1 («Raum A») sind entsprechend zu korrigieren.

[10] Vgl. TADMOR 1994, Pl. II (Annal Unit 3, links, Ms. A, fol. 133).

[11] Ebd. 35 und 89 Ann. 27.

[12] Wie WEIPPERT 1973, 33-53 gezeigt hat, ist diese Liste im Laufe der Überlieferung angewachsen, um am Ende auch Könige zu umfassen, die erst später – in der zweiten Phase von Tiglatpilesers Syrienpolitik – unterworfen wurden, u. a. Hanun von Gaza.

[13] Zum historischen Kontext vgl. WEIPPERT 1973; 1982; 1997; KUAN 1995, 146-157, 186-188.

[14] TADMOR 1994, 23.

[15] READE 1976; 1979a, 78-86; WINTER 1981, bes. 26; UEHLINGER 1998, 765-767.

[16] Vgl. READE 1979a, 72-76; MATTHIAE 1996, 77-78.

[17] So zu Recht RUSSELL 1999, 92 gegen BARNETT & FALKNER 1962, 29b; MATTHIAE 1996, 77. Russells Statement, «There is not necessarily any direct relationship between a text on a given slab and the images immediately above and below» (ebd.) ist freilich zu verschärfen: Zwischen Annalen und Reliefs kann *gar kein* direkter Zusammenhang bestehen, weil Annalen und Bilder eine je eigene narrative Sequenz darstellen (*necessarily, there is* no *direct relationship between a text on a given slab and the images above and below*). Korrelationen sind höchstens ganz am Anfang oder am Ende der Sequenz denkbar; sollten sie anderweitig belegbar sein, was mir zweifelhaft scheint (vgl. aber RUSSELL 1999, 93), so liegt bestenfalls eine Koinzidenz vor.

[18] Grundlegend in dieser Frage sind die Studien von J. E. Reade und J. M. Russell.

M. E. lässt sich gegenwärtig auch nicht ganz sicher entscheiden, ob alle Relieffragmente, die der Siebenzeilenrezension zugewiesen werden können, wirklich aus ein und demselben Raum stammen, wie Tadmor meint, der von einer «Hall of the Seven-Line Series»[19] spricht.[20] Zwar ist es möglich, aufgrund der erhaltenen Orthostatenfragmente für den Fall, dass alle Fragmente der Siebenzeilenserie aus dem gleichen Raum stammen sollten, annähernd den hypothetischen Gesamtraumumfang zu errechnen: Die insgesamt zehn Fragmente[21] gehörten zu fünf Orthostatenplatten von jeweils rund 2.15-2.20 m Breite. Die erhaltenen Fragmente haben zusammengerechnet eine Breite von 6.5 m und repräsentieren Ausschnitte der Annalen zu vier von fünfzehn (bzw. siebzehn) Regierungsjahren. Hochgerechnet ergäbe dies einen Saal von ca. 48-56 m Wandlänge, d. h. für neuassyrische Paläste einen Raum mittlerer Größe. Betrachtet man aber die Bilder, so sind die Lücken zwischen den einzelnen Plattenfragmenten doch viel zu groß, als dass sich ein narrativer Zusammenhang zwischen den fünf Platten auch nur hinreichend wahrscheinlich machen, geschweige denn rekonstruieren ließe. Nur drei der fünf Orthostatenplatten zeigen neben Assyrern Darstellungen feindlicher Städte und Völker. Zwei davon lassen sich dank ihrer Beischriften (^{uru}*Ga-az-ru*, ^{uru}*As-tar/tara-tu*) eindeutig mit Eroberungen in Palästina und Südsyrien verbinden.[22] Ein dritter stellt die Einnahme einer Stadt namens Upa[-x] dar, die eher im östlichen Zagros zu lokalisieren ist.[23] Daraus ergibt sich, dass entweder in einem einzelnen Raum mehr als ein Feldzug dargestellt werden konnte[24] oder dass die Reliefs der Siebenzeilenserie aus mehr als einem Raum stammen. Letztere Möglichkeit sollte m. E. beim gegenwärtigen,

---

19 TADMOR 1994, 238-240.

20 WÄFLER 1975, 303 vertuschte das Problem, wenn er im Anschluss an Tadmor die Reliefs mit siebenzeiliger Annaleninschrift wie Tadmor zu einer Gruppe (A) rechnete, dann aber von der Gruppe axiomatisch auf einen entsprechenden Raum («Raum A») schloss. Dass einer Gruppe ein Raum entspreche, «ergibt sich» seiner Meinung nach «aus der Definition», ein klassisches Beispiel für einen ebenso selbstsicheren wie unüberlegten Zirkelschluss!

21 Ich beziehe mich hier nur auf die von BARNETT & FALKNER 1962 bzw. TADMOR 1994 registrierten Orthostatenfragmente und lasse die in ihrer Zuordnung umstrittenen Orthostaten, die 1974-1976 im Laufe der polnischen Nachgrabungen geborgen wurden, außer acht, da ihre Inschriften noch nicht publiziert sind und die Zugehörigkeit zum selben Raum deshalb nicht gesichert ist (vgl. einstweilen SOBOLEWSKI 1977, 1982; MIERZEJEWSKI & SOBOLEWSKI 1980). Bes. einschlägig wäre in unserem Zusammenhang sicher Relief NA 12/76 (SOBOLEWSKI 1978, Fig. 11; BLEIBTREU 1980, Tf. 6 mit stilisiertem Baum als Eckmotiv und siebenzeiliger Inschrift; vgl. dazu auch TADMOR 1994, 37). Die Publikation der Reliefs durch Ryszard Sobolewski (Warschau) und Samuel M. Paley (Buffalo, NY) ist in Vorbereitung.

22 BARNETT & FALKNER 1962, Pl. LXII, LXVIII-LXXII; TADMOR 1994, 239.

23 BARNETT & FALKNER 1962, XXXVII-XL; TADMOR 1994, 239; zur Lokalisierung vgl. PARPOLA & PORTER 2001, Map 11.

24 So RUSSELL 1999, 93. Solange die Zugehörigkeit bestimmter Tafeln zu einem Raum nicht gesichert ist, lässt sich dies kaum sicher nachweisen. Auch unter paläographischem und ikonographischem Gesichtspunkt kann nicht ausgeschlossen werden, dass die Reliefs ‹Astartu› und ‹Gezer› (Tadmors «Wall III-IV») aus ein und demselben Raum, die anderen Platten der Siebenzeilenserie aber aus einem anderen Raum stammen.

sehr lückenhaften Kenntnisstand nicht ausgeschlossen werden, zumal wenn wir an eine paläographische Beobachtung Tadmors erinnern, der 1967 innerhalb der Siebenzeilenserie (A) vier, 1994 noch drei verschiedene Schreiberhände unterscheiden wollte.[25]

Syro-palästinische Städtebilder aus dem Palast Tiglatpilesers III.: zum Verhältnis von Bildern und Beischriften

Die eben genannten zwei Platten der Siebenzeilenserie mit Darstellung der Eroberung von Astartu/Aštarot (*Abb. 2*) im Gebiet von Qarnina/Qarnayim und Gazru/Gezer (*Abb. 3*)[26] stammen mit hoher Wahrscheinlichkeit aus ein und demselben Raum des Zentralpalastes. Sie sind beide wohl bekannt und werden – weil indirekt mit biblischen Texten korrelierbar bzw. weil sie Orte darstellen, die in der Bibel genannt werden – auch häufig abgebildet[27], nur selten aber ausführlich kommentiert: ein Beispiel unter vielen, wie sehr die historische Wissenschaft, erst recht wenn sie sich für Biblica interessiert, textbezogen (um nicht zu sagen: textfetischistisch) vorgeht, selbst dann, wenn sie es mit Bildern zu tun hat. Dabei hatte schon Bruno Meissner, der die beiden Reliefs 1916 unter dem Titel «Palästinensische Städtebilder aus der Zeit Tiglatpilesers IV.» in der ZDPV vorstellte und diskutierte, mit Bedauern festgestellt, es sei «bisher meistens unterlassen worden, neben den Inschriften auch die Reliefs der assyrischen Könige mit ihren Kriegsszenen für die

---

[25] TADMOR 1967, 178; 1994, 24, 258-259. Die zuletzt geäußerte Meinung steht allerdings in Spannung zu Tadmors ebd. vorgetragener These, je ein Schreiber der Serie A sei jeweils für eine Wand zuständig gewesen – es sei denn, die Darstellungen ‹Astartu› (mit Text des 11. *palû*) und ‹Gezer› (mit Text des 15. *palû*) wären nicht auf zwei Wände zu verteilen, sondern hätten ursprünglich an derselben Wand gestanden. Eine Überprüfung des Befundes aufgrund des von Tadmor für seine Handunterscheidung veranschlagten Kriteriums (vier Kombinationen unterschiedlicher Zeichenformen für NA und RU) führt in dieser Frage leider zu keinem klaren Ergebnis, weckt im Gegenteil Zweifel an der Treffsicherheit des Kriteriums, Die Zeichenformen auf «Wall III» (‹Astartu›, ‹Ann. 5› und ‹Ann. 6›; BARNETT & FALKNER 1962, Pl. LXIX-LXXI) entsprechen Tadmors «Schreiber B». Auf «Wall IV» (‹Gezer›, ICC 34b, 34c; Layard, Ms. A, fol. 130 = TADMOR 1994, Pl. IV) sind NA und RU in ‹Ann. 7› nicht belegt; in ‹Ann. 8› kommt NA dreimal, RU einmal vor. Die Kombination (NA Z. 1 und 5 + RU Z. 3 und Beischrift) spricht am ehesten für «Schreiber A», das NA in Z. 4 soll aber für den bei ‹Astartu› tätigen «Schreiber B» charakteristisch sein. Kombiniert man jedoch das RU von Z. 3 und Beischrift mit dem NA von Z. 4, könnte dies ein Indiz für «Schreiber D» sein... Dass auf der einen Platte in einer Kolumne für so wenig Text verschiedene Schreiber eingesetzt worden seien, ist *a priori* wenig wahrscheinlich. Kurz, Entweder stimmt Layards Kopie nicht, oder ein Schreiber verwendete verschiedene Formen für NA. Jedenfalls bewährt sich Tadmors Kriterium am Annalenausschnitt des ‹Gezer›-Orthostaten nicht. Man beachte, dass Tadmor nach dem Bekanntwerden der Reliefs aus den polnischen Grabungen (s. o. Anm. 21) selbst zu zweifeln begann, ob für die Siebenzeilenrezension nicht doch mehr als nur ein Palastraum anzusetzen sei (1994, 240).

[26] Ausschnitte aus TADMOR 1994, Fig. 11; s. o. Anm. 22.

[27] Vgl. AOB^2 133-134; BARNETT 1966, 50-51; ANEP^2 366, 369; ALBENDA 1980, 222 (‹Gezer›); MITCHELL 1988, 52 document 19 (‹Astartu›) usw.

Darstellung der geschichtlichen Ereignisse zu verwenden»[28]. Daran hat sich seither sicher Manches geändert, und dennoch bleibt die geschichtliche Auswertung der assyrischen Bilder auch heute noch meist dem Diktat der Texte unterworfen.[29] Meissner selber konzentrierte sich in seinem Artikel auf die Identifikation der zwei dargestellten Städte[30] aufgrund der Beischriften und gab ein paar knappe Hinweise zum historischen Kontext ihrer Eroberung: Bei der einen, zuvor *Azkuttu* gelesenen Stadt, handle es sich um das aus einer Ortsnamenliste Tuthmosis' III. und Amarnabriefen bekannte Astartu, das mit dem biblischen עשתרות identisch und auf Tell ʿAštāra im Hauran zu lokalisieren sei; Tiglatpileser müsse die Stadt im Anschluss an die Belagerung von Damaskus 733/732 eingenommen haben.[31] Gazru/Gezer dagegen sei vermutlich im Zusammenhang mit Tiglatpilesers Feldzug gegen Hanun von Gaza 734 erobert worden.[32] In beiden Fällen steht für Meissner das Problem der namentlichen Identifikation der Städte sowie das *Dass* ihrer Eroberung durch Tiglatpileser im Vordergrund: In den Annalen würden beide Städte nicht genannt, dank der Bilder wüssten wir nun aber, dass auch sie vom assyrischen König eingenommen wurden, «eine wertvolle Erweiterung unserer historischen Kenntnisse»[33]. Genau genommen verdanken wir *diesen* Erkenntniszuwachs, so wertvoll er sein mag, nur den Beischriften.

Dabei verdienten die beiden Bilder durchaus *als Bilder* eine genauere Betrachtung. Die Art und Weise, wie Städte, ihre Architektur und ihre Umgebung, die von ihnen genommene Beute, ihre Bewohnerinnen und Bewohner usw. charakterisiert werden, sagt – bei aller Stereotypie der Darstellung, die ihre Regeln und ihre Geschichte hat[34] – Wesentliches über die assyrische Fremdwahrnehmung aus.[35] Stereotyp ist die Darstellung beider Städte durch eine Stützmauer (für ein Glacis) und eine Hauptmauer mit zinnenbewehrten Türmen und einem Tor.[36] Nicht

[28] MEISSNER 1916, 261.
[29] Vgl. dazu UEHLINGER 2001, bes. 30-31, 39-46. Einen knappen Überblick über «Syro-Palestinian Cities on Stone» ohne historische Auswertung der abgebildeten Reliefs bietet ALBENDA 1980, vgl. auch YADIN 1963.
[30] Dass diese Reliefs «augenscheinlich palästinensische Städte darstellen», wie MEISSNER 1916, 261 schreibt, wird er kaum wörtlich gemeint haben, obwohl er in den nach rechts gehenden Männern unserer Abb. 2 «Gefangene nach palästinensischem Typus» (ebd. 261-262) erkennen will.
[31] MEISSNER 1916, 262; vgl. KELLERMANN 1981. Der genaue Zeitpunkt der Eroberung (733 oder 732 bzw. vor oder nach dem Fall von Damaskus) lässt sich nicht sicher fixieren, solange die Position des Reliefs in einem größeren sequentiellen Zusammenhang nicht geklärt werden kann. Vgl. zum historischen Kontext auch GALIL 2001, 518-520.
[32] MEISSNER 1916, 263.
[33] Ebd. 262.
[34] Vgl. dazu neben den Arbeiten von J. E. READE und J. M. RUSSELL auch JACOBY 1991.
[35] Nachdem sich die ältere Forschung bis WÄFLER 1975 auf Fragen der Identifikation aufgrund von Antiquaria konzentrierte, werden (v. a. seit WINTER 1981) in neueren Studien zunehmend auch Probleme der Komposition (z. B. AUERBACH 1989, ALBENDA 1998), der politischen Funktion (z. B. READE 1981; BACHELOT 1991), der ‹ikonischen Rhetorik› und der Ideologie (z. B. READE 1979b; MARCUS 1995) diskutiert.
[36] Im Falle von ‹Gezer› ist die Stadtmauer zwischen den beiden Türmen zu lokalisieren. Das Relief scheint nicht mit letzter Sorgfalt vollendet worden zu sein, da die vertikale

ganz stereotyp ist dagegen die Darstellung der einen Stadt auf einem Tell, der anderen in der Ebene. Nicht stereotyp ist auch die Hervorhebung einer die Stadtmauer von ‹Astartu› überragenden Zitadelle (Palast oder Tempel). Außerdem unterscheiden die Darstellungen zwischen kriegerischer Eroberung mit Erstürmung und teilweiser Zerstörung der Stadtmauer (wie im Falle von Gezer), kampfloser Kapitulation und Beutezügen (wie bei Astartu), nebst Kombinationen der Schemata Eroberung und Beute (vgl. *Abb. 4* oben). Für die historische Interpretation ist außerdem die korrekte Einordnung nicht-assyrischer Trachtmerkmale bedeutsam. Die unterschiedliche Darstellung der Bewohner von ‹Astartu› bzw. ‹Gezer› lässt keinen Zweifel daran, dass die assyrischen Offiziale, die für die Planung und Ausführung dieser Orthostatenreliefs zuständig waren, die beiden Städte unterschiedlichen politisch-territorialen Einheiten zuordneten: Astartu rechneten sie offenbar zu Damaskus[37], Gezer wahrscheinlich zu Israel/Bīt-Ḫumrī/Samaria.[38]

Inschriften und Beischriften auf den assyrischen Palastreliefs sind jüngst von John M. Russell monographisch behandelt worden.[39] Nebst der Feststellung, dass Beischriften mit einfachem Stadtnamen eine Neuerung Tiglatpilesers III. sind, verdanken wir Russell die folgende interessante Überlegung zu ihrer Genese:

> Assurnasirpal II's narrative palace reliefs may indeed have been sufficiently specific to be recognizable by members of and visitors to that king's court, viewers who either would already have a passing familiarity with the events of the day, or who could easily find someone who was. Whether Assurnasirpal's narratives were intended as regional generics or specific cities, a viewer could easily determine the subject, if he didn't readily recognize it, by asking around. Such may not have been the case, however, for Tiglath-pileser III and his court, living in Assurnasirpal's palace 150 years later. It is probable that by this time relatively few of Assurnasirpal's unlabeled images would have been recognizable, due to changing artistic conventions, the changing appearance of the cities in question, and the death long before of all those who could explain the images. For Tiglath-pileser, the ‹matching› of events recounted in Assurnasirpal's annalistic texts with the events depicted on the reliefs may have been nearly as uncertain a process as it is today. Thus Tiglath-pileser III may have been in the position to perceive what Assurnasirpal II could not: the difficulties of interpretation that unlabeled narrative images present for posterity. Tiglath-pileser's brief, unobtrusive epigraphs would have ensured that his narrative

---

Linie zur Andeutung der Torflügel ebenso fehlt wie die gezackten Zinnen über den Mauerabschnitten.

[37] Vgl. WÄFLER 1975, 118-124. Dass die israelitischen Abgabenbringer um ‹Jehu› auf dem Schwarzen Obelisken Salmanassars III. in derselben Tracht dargestellt wurden, lässt sich nicht als Argument für eine Zuordnung von Astarot zu Israel verwenden, hat vielmehr mit dem begrenzteren Differenzierungsspektrum des 9. Jhs. (die Leute von Gilzanu haben dieselbe Tracht!), vielleicht auch damit zu tun, dass Israel zur Zeit Salmanassars III. wohl noch als ein Teil von Hatti wahrgenommen wurde (vgl. dazu KEEL & UEHLINGER 1994; UEHLINGER 2001, 48-57). Vgl. zum Status von Gilead zur Zeit Tiglatpilesers NA'AMAN 1995; WEIPPERT 1997, 30-34.

[38] Vgl. KEMPINSKI 1977, 90; REICH & BRANDL 1985.

[39] RUSSELL 1999; vgl. auch GERARDI 1988; 1995.

> reliefs would have a high level of specificity both at the time they were carved and for years to come.[40]

Warum aber weisen auf den Reliefs Tiglatpilesers III. manche Stadtdarstellungen eine Beischrift auf, andere keine, wobei die zwei Möglichkeiten u. U. gar auf ein und derselben Orthostatenplatte realisiert werden konnten?[41] Meissners Hinweis, dass keine der drei mit Beischriften versehenen Städte in den Annalen Tiglatpilesers verzeichnet sei, zeigt den Weg zu einer sachgemäßen Antwort. Auch Russell zieht die Annalen zu Rate und verweist auf die häufige Praxis, dass eine bedeutende eroberte Stadt in den Annalen mit Namen, weniger bedeutende Ortschaften in ihrem Umland dagegen nur summarisch genannt würden, z. B.: «591 Städte der 16 Bezirke von Damaskus zerstörte ich wie Ruinenhügel nach der Flut.»[42] Die Kombination einer spezifischen (hier: «Damaskus») mit einer generischen Angabe («Städte in den Bezirken») finde eine Parallele auf den Reliefs,

> in which case the important city would be labeled with an epigraph, while the smaller towns in its environs could be represented collectively by an unlabeled city picture associated compositionally with the labeled image.[43]

M. E. ist genau das Gegenteil der Fall und sind drei Kategorien von Städten zu unterscheiden: Beischriften dienen der Identifikation von ikonographisch wenig spezifizierenden Darstellungen. Bedeutendere Städte und ihre Eroberung wurden in komplexen Darstellungen durch die Hervorhebung architektonischer, topographischer oder episodischer Eigenheiten charakterisiert und bedurften deshalb keiner Beischrift. Städte zweiter Ordnung – wie Astartu und Gezer – wurden dagegen relativ stereotyp dargestellt und bekamen deshalb ein Label, das ihre Identifizierung sicherstellen sollte. Anonyme Städte dritter Ordnung, mit denen sich auch keine besondere Erinnerung verband, wurden überhaupt nicht dargestellt.

Komplexere Stadtdarstellungen, die unter ikonographischen, kompositorisch-rhetorischen und kulturgeschichtlichen Gesichtspunkten viel ausführlicher und interessanter sind als Darstellungen der Art von ‹Astartu› oder ‹Gezer›, tragen im Palast Tiglatpilesers III. keine Beischriften, weil die antiken Adressaten ihrer offenbar nicht bedurften. Sie wurden verstanden, weil die Betrachter sich entweder der einschlägigen Episode und besonderer Begleitumstände bestimmter Eroberungen erinnerten (bzw. sie sich erklären ließen), weil ganz spezifische Details die Identifikation erleichterten und/oder weil von den damit verbundenen Ereignissen in den zwischen den Registern platzierten Annalen mehr oder weniger ausführlich die Rede war. In all diesen Fällen waren Beischriften überflüssig. Leider hat ihr Fehlen heute zur Folge, dass Historiker, Assyriologen und Bibelwissenschaftler[44], die sozusagen ‹nur› noch literat sind, aber ungewohnt, Bilder zu interpretieren, gerade die interessantesten Darstellungen aus dem Palast Tiglatpilesers ignorieren, obwohl es

---

[40] RUSSELL 1999, 97.
[41] Vgl. BARNETT & FALKNER 1962, Pl. XXXVIII+LI.
[42] Ann. 23,16'-17' (TADMOR 1994, 80-81).
[43] RUSSELL 1999, 98.
[44] Die Praxis unserer Zunftgenossinnen, die hier wie im folgenden mit gemeint sind, unterscheidet sich in dieser Hinsicht leider nicht von der ihrer männlichen Kollegen.

sich um Primärquellen für die Geschichte der Aramäer, Phönizier, Philister, Israels und Judas handelt. Eine dieser Darstellungen sei im folgenden herausgegriffen, weil sie direkt die Geschichte Palästinas betrifft.[45]

Bildträger

Die Darstellung findet sich im unteren Register zweier stark verwitterter, aber in weiten Teilen erhaltener Orthostaten, die sich seit 1851 teils im British Museum, teils im Bristol Museum befanden, dessen Anteil 1890 nach London ging, aber erst 1961 wieder in seinen ursprünglichen Zusammenhang eingefügt werden konnte.[46] Mit ihrem zwölfzeiligen Annalenband gehören die Platten zur sog. Serie B.[47] A. H. Layard hatte sie im Frühjahr 1847[48] bei seinen Grabungen im Bereich des Südwest-Palastes aus der Zeit Esarhaddons gefunden, wo sie entlang von «Wall r» (direkt aneinander anschließend, aber in umgekehrter Reihenfolge!) mit einer dritten Platte zusammengestellt worden waren, die jedoch zu einer anderen Zwölfzeilensequenz gehört haben muss.[49] Die 2.54 m breite linke Platte (BM [WAA] 118934+118931)[50] bietet im Annalenband den Abschnitt ‹Ann. 9› (abzüglich 5-6 Zeichen zu Beginn jeder Zeile)[51], der vom 1. *palû* handelt, d. h. relativ nahe beim Anfang der Inschrift gestanden haben muss, und ungefähr das vordere Viertel des Abschnitts ‹Ann. 10›[52], dessen erste Hälfte den 1. *palû* abschließt, während die zweite Hälfte mit dem 2. *palû* einsetzt. Die 2.39 m breite rechte Platte (BM [WAA] 118933)[53] bietet die rechten drei Viertel des Abschnitts ‹Ann. 11› (abzüglich 10-12 Zeichen zu Beginn jeder Zeile)[54] und ungefähr das vordere Drittel des Abschnitts ‹Ann. 12›[55], beide mit Berichterstattung zum 2. *palû*. Zwischen den beiden Platten ist im ursprünglichen Zusammenhang des Zentralpalastes folglich eine heute verlorene Normalplatte zu ergänzen, die einmal den fehlenden Annalentext (ca. drei Viertel [Zeilenende] von ‹Ann. 10› und ein Viertel [Zeilenanfang] von

---

[45] Vgl. hierzu schon KEEL & UEHLINGER 1994, 412-413; UEHLINGER 1997a, 307-311; 1997b, 124-126; 2001, 43 mit Anm. 47; ferner BERLEJUNG 1998, 41-42, 46 und die im folgenden genannte Literatur.
[46] Vgl. GADD 1936, 158; BARNETT & FALKNER 1962, 28 Anm. 4; BARNETT 1985, 29 Anm. 4.
[47] Vgl. TADMOR 1994, 23-25, 240-257.
[48] LAYARD 1848, II 34-36; GADD 1936, 157.
[49] Ein Aquarell von S. C. MALAN aus dem Jahr 1850 gibt einen Eindruck von der Fundlage, vgl. GADD 1938, Pl. XII; BARNETT & FALKNER 1962, Frontispiz. Layard erkannte sofort, dass die Zusammenstellung nicht ursprünglich sein konnte.
[50] BARNETT & FALKNER 1962, Pl. LXXXVIII, vgl. XC-XCIII.
[51] TADMOR 1994, 30, 42-45.
[52] Ebd. 31, 44-47.
[53] BARNETT & FALKNER 1962, Pl. LXXXIX, vgl. XCIV-XCVI.
[54] TADMOR 1994, 31, 46-49.
[55] Ebd. 31, 48-51.

‹Ann. 11›) bot (vgl. *Abb. 4*).[56] Dass die beiden Orthostaten ursprünglich zur selben Wand im Zentralpalast gehörten, steht außer Zweifel.[57]

Berücksichtigen wir, dass sich die Berichterstattung eines *palû* jeweils über drei bis vier Orthostatenplatten erstreckte, was sich am ehesten für den 2. und 9. *palû* überprüfen lässt[58], so sind mit Blick auf den vorausgehenden Annalentext links der ersten erhaltenen Orthostatenplatte noch dreieinhalb oder vier weitere Normalplatten anzusetzen, die den Prolog und den Anfang der Berichterstattung zum 1. *palû* enthielten. Für die – inhaltlich nicht auf den Annalentext bezogenen, aber physisch mit ihm gekoppelten – Bildsequenzen folgt daraus, dass sich links von den Orthostaten unserer Abb. 4 der kompositorische Ausgangspunkt des ganzen Raumes oder (wenn Tadmors «Wall II» tatsächlich zum selben Raum gehört haben sollte) zumindest der einen Raumhälfte befand, der diese angehörten. Das Bildprogramm des Raumes und dieser Wand nahm auf jenen links vorangehenden Platten vermutlich im unteren Register seinen Anfang, um dann – quasi boustrophedon gelesen – im oberen Register am selben Ort zu seinem Ende zu kommen. Damit steht fest, dass es sich bei den im folgenden zu kommentierenden Darstellungen im unteren Register der beiden Orthostaten um Schlüsselszenen jenes Raumes gehandelt haben muss, die dessen ersten kompositorischen Höhepunkt darstellten.[59]

Bildbeschreibung

Wir beginnen mit einer Beschreibung der Darstellung in Verlaufs- bzw. ‹Lese›richtung, d. h. von links nach rechts.[60] Platte 1' (Layards «r-3», Barnetts «Relief 35» = *Abb. 5*)[61] zeigt neun nach rechts schreitende Paare von assyrischen Soldaten, die

---

[56] Ebd. Fig. 12 (leicht bearbeitet, die Rekonstruktion von Tadmor lässt zwischen den beiden Platten nicht genügend Platz und wird hier deshalb leicht korrigiert wiedergegeben).

[57] Ebd. 24, 258 unterscheidet Tadmor auch bei der Zwölfzeilenserie drei verschiedene Schreiberhände (s. o. Anm. 25), will die Reliefs aber auf nur zwei Wände verteilen. Unsere Darstellungen gehören zu seinem «Wall I», Fragmente von drei weiteren Platten zu einem «Wall II». dass beide ein und denselben Raum (Tadmors «Hall of the Twelve-Line Series», ebd. 240-257) geschmückt haben sollen, ist möglich, aber m. E. nicht gesichert.

[58] Vgl. TADMOR 1994, Fig. 12 mit den Verweisen auf die entsprechenden Annalenpartien.

[59] Ich hatte ursprünglich geplant, in dieser Festgabe auch das obere Register, das m. E. nicht «one of Tiglath-pileser's victories in Northern Israel» (YADIN 1963, II 410), sondern die Eroberung von Damaskus darstellt, zu identifizieren und zu kommentieren, muss aber aus Raumgründen darauf verzichten. Ich hoffe, in nicht allzu ferner Zeit den Nachweis auch für diese Identifikation nachliefern zu können. Für das hier vertretene Argument hat der Aufschub vorerst den Vorteil, dass wir die Deutung des unteren Registers ganz unabhängig vom oberen entwickeln können und sie nicht mit der relativen Unsicherheit einer zweiten Hypothese belasten müssen.

[60] Zum methodischen Verfahren vgl. UEHLINGER 2001, 50-57.

[61] Abbildung hier nach LAYARD 1849, Pl. 65 (eine neue Umzeichnung bedürfte der genauen Kollation am Original).

in Viererteams geordnet wie bei einer Prozession[62] Podeste mit Kultstatuen auf ihren Schultern tragen. Dem vordersten Trägerpaar muss auf der folgenden, heute verlorenen Platte 2' mindestens ein weiteres Paar vorangegangen sein, da die Darstellung über den Plattenrand hinwegführt. Welche Position die erhaltenen Gottheiten, drei Göttinnen und ein Gott, in der ganzen Reihe einnahmen, lässt sich also leider nicht mehr bestimmen. Auch wissen wir nicht, ob auf der links anschließenden, ebenfalls verlorenen Platte noch weitere Träger folgten, m. a. W. wieviele Statuen hier insgesamt getragen wurden.[63] Auf die Reihenfolge der erhaltenen vier Gottheiten darf deshalb nicht allzu viel Gewicht gelegt werden.

Wenden wir uns den Statuen im einzelnen zu: Erhalten ist zunächst ein im Verhältnis zu den Soldaten nicht ganz lebensgroßer Wettergott in kurzem, gegürtetem Schurz (das kassettenartig dekorierte Gewand weist hier wie bei den zwei vorderen Göttinnen auf reichhaltige Stickerei), der in der Linken ein Blitzbündel, in der Rechten eine Axt hält, wobei auffällt, dass die Rechte nicht nach der für Flachbilddarstellungen von Wettergottheiten üblichen Konvention zum Schlag erhoben, sondern vor die Brust gehalten ist – gerade so, als ob der Gott seine Attribute dem König, dem er sich von ferne nähert, präsentieren wollte! Am Kopf des Wettergottes sind zwei Hörnerpaare zu sehen, die nicht etwa mit einem Helm verbunden sind, sondern direkt aus der behaarten Schädeldecke ragen: zweifellos ein Versuch des assyrischen Künstlers, eine ihm fremde Darstellung mit den ihm zur Verfügung stehenden Mitteln visuell umzusetzen. Bei der zweiten erhaltenen Kultbilddarstellung handelt es sich dann um eine Göttin[64] von kleinerem Format, die in einem kastenartigen, nach vorne offenen Schrein steht[65], der sie im Profil nur teilweise sichtbar werden lässt; dieser wiederum ist auf einen leicht dekorierten Sessel mit Rückenlehne gestellt, woraus wir schließen dürfen, dass es sich bei der Göttin trotz ihrer kleinen Dimension und trotz des Fehlens einer Krone (!) um eine für ihre Verehrerinnen und Verehrer bedeutende Gestalt gehandelt haben muss. In der Linken hält diese Göttin einen Ring, während sie die Rechte grüßend erhoben hat.[66] Die mittlere der drei Göttinnen sitzt auf einem ganz ähnlichen Thron (allerdings ohne Knauf am Lehnenabschluss). Sie trägt ein langes, um die Taille gegürtetes Kleid und auf dem Kopf einen einfachen Hörnerpolos mit – typisch assyrischer – Roset-

---

[62] LAYARD zögerte zwischen einer Deutung als Prozession oder Götterdeportation. «It is doubtful whether they are the idols of a conquered people borne in triumph by the conquerors, or whether the sculpture commemorates the celebration of some religious ceremony, during which the statues of the gods were carried in procession by the people, like those of the Virgin and saints in Roman Catholic countries» (1848, 451, vgl. 35).

[63] Die m. W. längste ‹Prozession› mit erbeuteten Kult- oder evtl. Votivstatuen findet sich auf einem Relief Sanheribs, LAYARD 1849, Pl. 30 = PATERSON 1915, Pl. 91 = BARNETT, BLEIBTREU & TURNER 1998, Pl. 451-453.

[64] Dass eine solche und keinesfalls ein jugendlicher Gott gemeint ist, wie MATTHIAE (1996, 83) behauptet, legen das lange Gewand und der Ring nahe.

[65] Vgl. UEHLINGER 1997b, 106-107, 114-115, 131-133.

[66] Vgl. LAYARD 1848, II 35. Der zweite Ring auf LAYARD 1849, Pl. 65 ist falsch, was sich trotz des schlechten Erhaltungszustands des Reliefs noch heute am Original verifizieren lässt. Die Verlängerung der Hand ist leicht gerundet; vielleicht hielt die Göttin einen kleinen Spiegel.

tenbekrönung; auch sie hält in der Linken den Ring und hat die Rechte zum Gruß erhoben.[67] Ihre Füße hängen ebenso in der Luft wie die der vor ihr sitzenden Göttin; der Schemel muss mutwillig entfernt worden sein, was vielleicht als Zeichen der Entmachtung verstanden werden kann.[68] Zuvorderst schließlich ist eine Göttin zu sehen, die durch drei signifikante Details (Thron mit Löwenpranken, Polos mit drei Hörnerpaaren, neben dem Ring ein eigenes Attribut, vermutlich eine Ähre oder Blüte[69]) als bedeutendste hervorgehoben ist und außerdem durch ihren aus dem Bild auf den Betrachter gelenkten Blick auffällt. Wie immer dieses letztere Detail im einzelnen zu interpretieren ist[70]: Fest steht, dass der assyrische Künstler diese Göttin besonders hervorheben wollte. Um so mehr ist es zu bedauern, dass wir nicht wissen, welches Kultbild ihr auf dem verlorenen Relief 2' vorausging.

Spätestens auf der rechten Hälfte von Relief 2' wird dann eine Reihe von assyrischen Offizieren bzw. Beamten anzusetzen sein. Sie wird von den zwei Männern angeführt, die auf Platte 3' (Layards «r-2», Barnetts «Relief 34» = *Abb. 6a-b*)[71] als erste zu sehen sind: an der Spitze der höchste Offizier mit dem Diadem (der Kronprinz?)[72], der mit der erhobenen Rechten den König grüßt, während die Linke nach unten weist; hinter ihm ein Eunuche (vielleicht der *rab ša rēši*[73]), dessen Oberkörper heute verloren ist, von Layard aber noch gezeichnet werden konnte. Es fällt auf, dass der zuvorderst stehende Offizier kein Schwert trägt, was für ihn ganz ungewöhnlich ist. Ob der Eunuche bewaffnet war, ist fraglich: Zwar hat Layard offenbar einen Knauf gezeichnet und die linke Hand des Eunuchen darauf gelegt, doch fehlt in seinem Rücken jede Andeutung einer Schwertscheide. Berücksichtigen wir, dass

67 Schon auf LAYARD 1849, Pl. 65 ist der irrtümlich angegebene zweite Ring korrigiert; die Originalzeichnung ist offenbar verschollen. LAYARD 1848, II 454 spekulierte noch, ob die Göttin vielleicht eine Schlange in der Hand gehalten habe. Das Original ist hier stark zerstört und vergipst, aber die Finger der rechten Hand sind in der Tat so kurz geraten, dass es scheint, als seien sie gebogen gewesen bzw. als ob die Göttin tatsächlich etwas gehalten habe. Wenn hier wirklich einmal ein ‹schlangenartiges› Objekt dargestellt war, könnte es sich vielleicht um das Skalpell der Göttin Gula gehandelt haben (vgl. COLLON 1994), die ab dem späteren 8. Jh. auch auf in Palästina gefundenen Siegeln bezeugt ist.

68 Der Schemel erlaubt einer Gottheit oder einem König einerseits, höher zu sitzen als ihre Umgebung, andererseits bei Bedarf vom hohen Thron aufstehen und leicht intervenieren zu können. Fehlt bei einem hohen Thron der Schemel, sieht das u. U. lächerlich aus. Man denke an die Episode im Anat-Baal-Mythos KTU 1.6 I 56-64, in der Athtar sich auf Baals Thron setzt, seine zu kurzen Beine und baumelnden Füße, die nicht bis zum Schemel reichen, aber deutlich machen, dass er als Prätendent für die Königsherrschaft ungeeignet ist.

69 BARNETT 1985, 22 und MATTHIAE 1996, 83 denken an einen Kelch, doch scheint mir dies wenig plausibel. Die neugefundene Bauinschrift aus Ekron gibt Anlass, über eine philistäische Große Göttin *PTGYH* und ihre Zuständigkeit für das Gedeihen der Vegetation zu spekulieren (vgl. SCHÄFER-LICHTENBERGER 2000).

70 Vgl. BERLEJUNG 1998, 42 Anm. 223, 46.

71 Abbildungen hier nach (a) LAYARDS Originalzeichnung, Or. Dr. III 17 = BARNETT & FALKNER 1962, Pl. XCV und (b) LAYARD 1849, Pl. 82 Mitte (auch hier bedürfte eine neue Umzeichnung der Autopsie).

72 S. o. Anm. 2.

73 Vgl. READE 1972, 95.

kein anderer Assyrer in diesem Register ein Schwert trägt, weder die statuentragenden Soldaten noch – was erst recht ungewöhnlich ist – der König selbst[74], so ist anzunehmen, dass auch der Eunuche ohne Waffen gegangen sein muss. Wie wir noch sehen werden, entspricht dies durchaus dem sakralen Charakter der hier dargestellten Szene.

In der Mitte von Relief 3' liegt der Focus der Szene: Ein Mann ist in die Knie gesunken und verneigt sich in vollständiger Proskynese zum Boden hin. Der Mann trägt einen kurzen Backenbart, der – äußerst ungewöhnlich! – das Kinn freilässt[75], eine eng anliegende Kalotte, unter der an der Stirn kurzes Kräuselhaar hervortritt, und ein einfaches, knöchellanges, kurzärmliges Hemd unter einem Überwurf, der bes. im Brustbereich deutlich zu erkennen ist. Ihm gegenüber steht der assyrische König, der in einem singulären Gestus seinen rechten Fuß auf den Nacken des Niedergefallenen setzt. Der König trägt wie üblich Sandalen, die ihm am nächsten stehenden zwei Beamten sind dagegen barfuß dargestellt.[76] In seiner Linken hält der König einen Bogen (ohne Pfeile[77]), in der Rechten eine Lanze, deren Spitze leicht schräg zum Rücken des Fremden weist.[78] Die Eindrücklichkeit der Szene wird durch die Tatsache unterstrichen, dass der König in vollem Ornat (Schalgewand Nr. 1[79], Armspangen, Zeremonialkette mit Göttersymbolen) dargestellt ist. Hinter dem König schließlich steht der stets um dessen Komfort besorgte, ihn außerhalb militärischer Handlungen fast immer begleitende Beamte mit Fächer und Handtuch.

Zwei Doppelfragen sind zu beantworten, wenn wir die Szene historisch angemessen interpretieren wollen: Was bedeutet der Gestus im Zentrum von Relief 3', und in welchem – offenbar rituellen – Zusammenhang findet er statt? Wer ist der dargestellte Fremde, und was lässt sich daraus für die Verortung der dargestellten Gottheiten schließen?

---

[74] Der stehende König trägt sonst immer ein Schwert, vgl. BARNETT & FALKNER 1962, Pl. XXII, LXXXV, LXXXVII.

[75] Man denkt zunächst an eine besonders stilvolle Barttracht, die ihren Träger als *a rather sophisticated individual* auszeichnen könnte. Da mir jedoch keine Parallelen für diese Barttracht bekannt sind, sind andere Deutungen nicht auszuschließen: Hängt die Barttracht vielleicht mit einem speziellen Einzelzug der dargestellten Episode zusammen? Vgl. weiter unten Anm. 143.

[76] Auch dies wohl ein Hinweis auf die Sakralität der Szene.

[77] Vgl. BARNETT & FALKNER 1962, Pl. LXXXV, LXXXVII!

[78] Vergleichbare, aber nicht identische Szene (thronender König mit Stab und Blüte anstelle von Lanze und Bogen vor niedergefallenem Syrer), BARNETT & FALKNER 1962, Pl. XVIII-XIX.

[79] Vgl. BRAUN-HOLZINGER 1994, 36, was einen rituellen Charakter der Szene freilich nicht ausschließt.

Deutung der Szenenfolge

Zum einen: Mit der Zurückhaltung von LAYARDs erster Beschreibung der Reliefs[80] kontrastieren neuere Kommentierungen, die in der Szene eine brutale Demütigung, wenn nicht gar eine Hinrichtung des Fremden erkennen wollen. Letztere Deutung vertreten namentlich Barnett und Falkner in ihrer verdienstvollen Edition der Reliefs Tiglatpilesers III.: «(The king) poises the spears (*sic*) at the suppliant enemy on whose neck he puts his right foot, *apparently condemning him to death.*»[81] Entsprechend bezeichnen sie den Niedergefallenen auch als «victim».[82] Ganz ähnlich formuliert Tadmor: «The king is threatening a prostrate captive (wearing typical north Syrian dress) with death.»[83] Da Tadmor auch bei der Identifikation des Fremden (s. u.) den Gewährsleuten Barnett / Falkner folgt, handelt es sich bei seiner Deutung des Gestus allerdings nicht um eine unabhängige Meinung, sondern um Abgeschriebenes. Von einer «Triumphatorpose» spricht U. Magen.[84] Ihr Hinweis auf die Bedeutung der Zeremonialkette mit den fünf Symbolen der Großen Götter (Sîn, Marduk, Ištar, Assur und Adad)[85] zielt allerdings in eine andere Richtung. Diese Zeremonialkette (ass. *dumāqū*) wurde nach Ausweis der Ritualtexte vom König nur für ganz bestimmte *kultisch-rituelle* Handlungen angelegt, dann nämlich, wenn er in unmittelbarem Kontakt mit den Gottheiten, namentlich in seiner ‹religiösen› Funktion als oberster Priester (*šangû*) wirkte.[86] Besonders signifikant im Blick auf unsere Szene ist die Tatsache, dass im Rahmen des Rituals «König gegen Feind», bei dem u.a. eine Feindpuppe rituell getötet wurde, der König die *dumāqū*-Kette vor der ‹Besiegung des Feindes› (*kašādu ša nakri*) *ablegte*, um sie sich nach dem Vollzug des ‹Sieges› wieder umzulegen.[87] M. a. W., die ‹Besiegung› selbst wurde *ohne* dieses Geschmeide vollzogen, so dass es höchst unwahrscheinlich ist, dass der König bei einer Hinrichtung die Kette mit den Götter-

---

[80] LAYARD 1848, I 380 («the king with his foot on the neck of a prostrate prisoner») und II 35 («the king placing his foot on the neck of a prostrate prisoner, and raising his spear over him»); vgl. auch GADD 1936, 157 («a vanquished enemy humbled before the king»). Die Unterschrift von Layards Originalzeichnung (Or. Dr. III 17; BARNETT & FALKNER 1962, Pl. XCV [die falsche Quellenangabe «Or. Dr. IV Miscellaneous XVII» ist zu korrigieren], «Tiglath-Pileser II receiving captives») ignoriert den bildnarrativen Kontext, den Layard angesichts des Fundzusammenhangs (s. o.) allerdings noch nicht kennen konnte.

[81] BARNETT & FALKNER 1962, 29 (meine Hervorhebung); ebd. xxv und 42 verzichten sie auf das «apparently».

[82] Ebd. 29; vgl. auch MATTHIAE 1996, 83 («estrema condanna»).

[83] TADMOR 1994, 240 (zurückhaltender die Abbildungslegende ebd. Fig. 12, die nur von «submission» spricht).

[84] MAGEN 1986, 55.

[85] Wo wir nur von ‹Symbolen› sprechen, vergegenwärtigte diese Kette nach assyrischer Vorstellung die Macht der Großen Götter selbst. In Ritualtexten heißt diese Kette *ilāni ša kišād šarri ikarruru/ id(d)unu* «die Götter, die sie um den Hals des Königs legen» (MENZEL 1981, II, T 43 Nr. 28 Vs. 4; T 52 Nr. 31 Vs. I 4; T 76 Nr. 37 Vs. I 3'; vgl. I 137, 173).

[86] MAGEN 1986, 55.

[87] MENZEL 1981, II, T 88-89 Nr. Rs. 14'-18'.

symbolen getragen hätte.[88] Diese Überlegung stützt die von O. Keel und mir an anderer Stelle vorgetragene These, dass bei Szenen, die das Niederfallen vor dem König darstellen, jeweils nicht der Aspekt der repressiven Demütigung im Vordergrund steht, sondern jener der – oft mehr oder weniger ‹freiwilligen› – Selbsterniedrigung und Loyalitätsbekundung von Personen, die durch die besondere Nähe zum König, in welche sie auf diese Weise kommen konnten, geradezu *privilegiert* wurden.[89] Bei der auf unserem Relief dargestellten Zeremonie kann es sich somit keinesfalls um eine Hinrichtung handeln. Die Szene ist vielmehr so zu verstehen, dass dem Niedergefallenen, *potentiell Todgeweihten* – dies dürfte der Sinn des in der Tat bedrohlich wirkenden Gestus mit der Lanze sein – durch den *Nichtvollzug der Tötung* neues Leben unter der Herrschaft der assyrischen Großen Götter und ihres irdischen Mandatars verliehen wird. Berücksichtigen wir auch die damit zusammenhängende Darstellung auf Relief 1', so lässt sich diese Deutung noch präzisieren: Der Niedergefallene verdankt sein Leben künftig allein dem als Stellvertreter seiner Großen Götter handelnden assyrischen König, nicht mehr seinen eigenen Gottheiten, deren Kultbilder der Szene – machtlos oder approbierend? – im Hintergrund beiwohnen.

Historische Identifikation: Tutammu von Unqi?

Für die namentliche Identifikation des Niedergefallenen von Relief 3' und die Verortung der Gottheiten von Relief 1'[90] liegen zwei konkurrierende Vorschläge vor. Der eine stammt von Richard D. Barnett[91], dem namentlich Hayim Tadmor[92], neuerdings auch Paolo Matthiae[93] und Nadav Na'aman[94] gefolgt sind. Diese Autoren wollen im Niedergefallenen Tutammu, den König von Unqi in Nordsyrien, erkennen, den Tiglatpileser in seinem 8. *palû* (738) besiegte und in dessen Palast in Kinalia/Kunulua/Kalne (Tall Taʿyināt) er darauf seinen eigenen Thron aufstellte.[95] Welches Gewicht haben die Argumente, die sie zur Begründung der These anführen?[96]

---

[88] Dass das Relief eine dem Ritual «König gegen Feind» *entsprechende* «symbolische Tötung des Feindes» darstelle, wie MAGEN (1986, 55; entsprechend UEHLINGER 1997a, 311) schreibt, ist folglich nicht ganz korrekt, weil die Kette beim entscheidenden Moment des Rituals ja gerade *nicht* getragen wird.

[89] KEEL & UEHLINGER 1994, 406-414; vgl. UEHLINGER 1997a, 311; 2001, 52.

[90] Die Vermutung von H. Gressmann (AOB^2 96), es handle sich vielleicht um aramäische oder arabische Gottheiten, ist von der Forschung nicht weiterverfolgt worden.

[91] BARNETT & FALKNER 1962, xxv, 29, 42.

[92] TADMOR 1994, 240/257.

[93] MATTHIAE 1996, 85-86.

[94] NA'AMAN 1999, 403 (s. u.).

[95] TADMOR 1994, 56-59 (‹Ann. 25›).

[96] Der Einfachheit halber seien sie im folgenden in der Reihenfolge ihrer Nennung, die nicht immer dem logischen Gang des Arguments entsprechen muss, mit Majuskeln bezeichnet.

Barnett und Falkner äußern sich an drei Stellen zu der Frage: «(The king) [A] condemns to death with his spear a crouching figure with a [B_1] skull-cap of Hittite type. This is very likely (*sic*) Tutammu, and [C] in the lost slab, pl. LXIII[97], we may very plausibly see the king enthroned in Kinalia as he claims to have done, in the palace of his vanquished enemy, Tutammu» (xxv). «The enemy...[B_2] wears a long garment and [B_1] a round cap, and has [B_3] a close beard» (29). «The prisoner [A] condemned to death (...) [B_2] wears a long garment or coat, [B_1] a cap, and has [B_3] a peculiar beard, recalling somewhat (*sic*) that of the civilians in reliefs from Charchemish.[98] [B_1] His round cap also points to the West as his homeland. Perhaps (*sic*) he is to be regarded as Tutammu, king of Unqi, who [A] appears (*sic*) to have been put to death by Tiglath-pileser III» (42). Die Zitate zeigen, dass der Barnett'sche Vorschlag mit vielen Unsicherheiten und Scheinargumenten vorgebracht wurde. Tadmor fügt diesen drei weitere hinzu: «[D] The upper register [vgl. unsere Abb. 4] is the scene of the conquest of a Syrian city (recognizable as such by the defenders' costume). If we accept the assumption (*sic*) [E] that the reliefs follow a chronological order, then the lower register shows the capture of the same city's gods (...). In the lower register (...), the king is threatening a prostrate captive ([B] wearing typical north Syrian dress) [A] with death. [F] As suggested by Barnett (...), this could be (*sic*) the submission of Tutammu of Unqi. If so (*sic*), the captive gods in the previous relief, as well as the assault on the Syrian city, could refer to Kunalia/Kullani, the capital of Unqi, or perhaps to Arpad, conquered in 740. (...) [E] We have assumed (...) that the events depicted in the reliefs, as in Sargon's reliefs in Khorsabad, followed a certain chronological-geographical order (...)» (240/257). Matthiae wiederholt die bereits genannten Überlegungen, vertuscht freilich die Hypothetik der Theorie: «Negli ortostati 35 e 34[99], infatti, [D] in alto è rappresentato l'assedio ad un'estesa e potentemente munita città difesa da arcieri in costumi occidentali, (...) che potrebbe essere (*sic*) proprio Kunulua, la ‹città regale› di Unqi, che fu espugnata dal re assiro ottonendo la sottomissione del suo sovrano Tutammu. E, in effetti, nel rilievo 34b si scorge [‹B›] un principe occidentale prostrato davanti a Tiglatpileser III, che impugnando l'arco regale ne calpesta il collo con un piede, mentre punta la lancia sul suo dorso, [A] a significare probabilmente l'estrema condanna del ribelle sconfitto» (83). Anders argumentiert jüngst Na'aman, der v. a. Einwände gegen die Identifikation mit Hanun von Gaza erhebt (s. u.) und bezüglich der Deutung auf Tutannu von Unqi auf Tadmors Ausführungen verweist, ohne freilich ihre Abhängigkeit von Barnett zu erwähnen: «Although the suggestion cannot be verified and the statues could have been taken from some other annexed city, [F] his [i. e., Tadmor's] line of thought seems preferable [G] to the suggestion [implied by the Gaza thesis, s. u.] that the major cult statues of a vassal king were removed to Assyria» (403).

---

[97] Gemeint ist das untere Register auf dem zur Siebenzeilenserie gehörigen Orthostatenfragment, das im oberen Register die Eroberung von Gezer zeigt. Der assyrische König thront hier nicht etwa in einem Palast, sondern im assyrischen Feldlager! Barnetts Deutung ist inakzeptabel.

[98] Hinweis auf WOOLLEY 1921, II Pl. B. 18, 22b, 23-24. Der Vergleich übersieht erstens die Besonderheit, dass beim Niedergefallenen auf Relief 3' das Kinn rasiert ist, was bei den Parallelen nicht der Fall ist; zweitens ist zu dem Vergleich methodisch zu bemerken, dass der Kurzbart allein kein signifikantes Indiz darstellt und nicht von der sonstigen Tracht isoliert werden darf.

[99] Zählung nach BARNETT & FALKNER 1962.

Gebündelt ergibt dies folgenden Argumentationsstrang:
[A] Die Szene stellt eine Hinrichtung dar. Implikation: Der Niedergefallene muss mit einer Person identifiziert werden, die laut den Annalen ums Leben kam.
[B] Die Tracht des Niedergefallenen (1: die Kalotte, 2: das lange Hemd, 3: der Kurzbart) weisen ihn als Mann aus dem Westen, näherhin als Nordsyrer aus.
[C] Ein anderes, heute verlorenes Relief zeigte Tiglatpilesers Thronen im Palast von Kunalia. Implikation: Die Tutammu-Episode war Gegenstand bildnerischer Darstellung im Palast Tiglatpilesers.
[D] Die Darstellung im oberen Register zeigt die Eroberung einer syrischen Stadt. Implikation: sie stützt die Identifikation des Syrers im unteren Register. Wenn oben Kunalia dargestellt ist, könnte es sich unten um Tutammu handeln (und umgekehrt).
[E] Die Reliefs folgen einer bestimmten chronologisch-geographischen Ordnung. Implikation: Die Darstellung im oberen Register soll derjenigen des unteren Registers vorangegangen sein.
[F] Diese Identifikation ist von Forschern vertreten worden, deren Autorität unbestritten ist.
[G] Es ist unwahrscheinlich, dass die Assyrer Kultstatuen von Vassallen deportierten; deshalb kann der Niedergefallene kein Vassall sein (Implikation: nicht Hanun von Gaza, sondern – hier schließt sich der Kreis zu [A] – ein zum Tode Verurteilter).

Wie sind diese Argumente im einzelnen zu beurteilen? Zunächst ist festzustellen, dass es sich bestenfalls um eine Indizienbeweisführung handelt, deren Plausibilität durch die Summierung von Wahrscheinlichkeiten und Möglichkeiten begründet wird. Dabei kommt dem Argument [A] recht viel Gewicht zu; aber genau dieses Argument ist, wie oben gezeigt, falsch, denn Relief 3' stellt mit Sicherheit *keine* Hinrichtung dar. Mehr noch: Trifft unsere inhaltliche Deutung der Szene incl. des königlichen Gestus das Richtige[100], dann *kann* es sich beim Niedergefallenen *nicht* um Tutammu von Unqi handeln![101] Zu [B] hat bereits Wäfler das Nötige gesagt: Wohl ist der Niedergefallene ein Mann aus dem Westen, aber keinesfalls ein König von Unqi, da «einer solchen Identifikation auch alles widerspricht, was wir von den inschriftlich gesicherten Darstellungen her über Kleidung, Kopfbedeckung und Barttracht der Bewohner von Hattina/Unqi wissen»[102]. Ganz falsch ist Argument [C][103] – abgesehen davon, dass das Relief mit dem thronenden König, auf das Barnett und Falkner verweisen, nichts mit dem uns interessierenden zu tun gehabt haben kann, da der König in einer einzelnen Feldzugsepisode nur einmal dargestellt werden kann. An [D] ist nur richtig, dass die Stadt im oberen Register eine syrische sein muss, doch besagt dies nichts für die Frage der Identifikation des Niedergefallenen im unteren Register.[104] Dass es sich um Kunalia gehandelt habe, ist

---

[100] Man beachte die Zustimmung NA'AMANS 1999, 403 in diesem Punkt, der akzeptiert, dass Relief 3' «the sparing of the life» eines eidbrüchigen Vassallenkönigs darstellt!
[101] Gegen NA'AMAN 1999, 403, zumal wir auch von einer Begnadigung Tutammus überhaupt nichts wissen!
[102] WÄFLER 1975, 40 Anm. 163 (mit Belegen!); vgl. auch oben Anm. 98.
[103] Vgl. Anm. 97.
[104] Vgl. oben Anm. 59.

mehr als fraglich (s. u.).[105] Tadmors Argument [E] ist mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit falsch: Dass eine Darstellung im oberen Register einer solchen im unteren nicht nur zeitlich vorausgeht, sondern auch direkt mit ihr zusammenhängt, lässt sich m. W. an keinem einzigen Beispiel der Reliefs Assurnasirpals II., Tiglatpilesers III. oder Sargons II. belegen.[106] Im vorliegenden Fall widerspricht dieser Annahme die Tatsache, dass links von unserer Sequenz noch ca. dreieinhalb Orthostatenplatten anzusetzen sind, gerade dort aber die Annalen einsetzten. M. a. W., These [E] würde eine Bildlektüre erfordern, die dem Verlauf der Textbänder exakt zuwiderläuft; dies ist kompositionstechnisch höchst unwahrscheinlich. Argument [F] – die Rekurs auf eine ‹Lehrautorität› – ist, wenngleich nicht unüblich und arbeitsökonomisch verständlich, wissenschaftlich als Argument doch unbrauchbar. Argument [G] schließlich postuliert ein Prinzip – dass die Assyrer niemals Kultstatuen von Vassallen deportiert hätten –, das im Falle Hanuns von Gaza – aber *nur* und *gerade* in diesem Fall, s. u.![107] – der Textüberlieferung eindeutig widerspricht bzw. eine differenzierte, nicht axiomatische Deutung der Hanun-Episode erfordert. Bilanz: von *sieben* Argumenten sind fünf an sich, eines in seinen Implikationen falsch und ein weiteres unbrauchbar. Für eine derart schwach begründete These kommt nur ein einziges Verdikt in Frage: *non recipitur*.[108]

---

[105] WÄFLER 1975, 92-93 argumentiert im Blick auf die Stadt im oberen Register mit nicht ganz durchsichtigen Gründen (v. a. «aufgrund des charakteristischen Turbans» und des «Fehlens von Umhang und Schultertuch», die WÄFLER dem nordsyrischen Binnenraum und Nordphönikien zuweist), für Südphönikien.

[106] In UEHLINGER 1998, 747-749 habe ich am Beispiel der Reliefs von Khorsabad Raum 5 (V) für eine Leserichtung plädiert, die im unteren Register einsetzt, von rechts nach links führt und dann im oberen Register boustrophedon von links nach rechts zurückverläuft, musste dafür aber im unteren Register eine *narratio* des Bildes in Kauf nahmen, die der chronologischen Reihenfolge der Ereignisse exakt widersprach. Die Alternative, auch für die Lesung des unteren Registers beim Annalenanfang zu beginnen und von links nach rechts zu verfahren, würde auch die Bildnarratio als Reflex der realen Chronologie erscheinen lassen. In diesem Fall wären beide Register nacheinander parallel, nicht boustrophedon, zu lesen, was sich in Khorsabad auch in anderen Räumen bestätigt. Die Frage, ob sich bei Tiglatpileser und Sargon diesbezüglich feste und identische Kompositionsregeln feststellen lassen oder die Leserichtung jeweils für jeden Raum *ad hòc* erhoben werden muss, bedürfte einer eigenen Untersuchung. Sehe ich recht, wird sie weder von READE 1979a noch von WINTER 1981 systematisch verfolgt, geschweige denn beantwortet.

[107] Vgl. HOLLOWAY 2002, «Hānūnu of Gaza is the only disobedient client ruler in this corpus to have lost his divine images to Assyrian reprisals but to have retained his kingdom» (150).

[108] Wie man sich die Rehabilitation eines (nord)syrischen Fürsten vorzustellen hätte, zeigt das Relief BARNETT & FALKNER 1962, Pl. XVIII-XIX; vgl. READE 1968, 70; 1979a, 73-74 mit Abb. 5 zum Kontext.

Historische Identifikation: Hanun von Gaza?

Der andere Vorschlag, der m. W. erstmals von Hermann THIERSCH,[109] dann wieder von Markus Wäfler geäußert wurde,[110] will im Niedergefallenen einen Philisterkönig von Gaza erkennen.

H. Thiersch hatte seine Vermutung, dass Relief 1' die Wegführung syrischer Kultbilder darstelle, wozu ihn besonders die nicht-assyrische Darstellung des Wettergottes bewogen hatte, zunächst B. Meissner zur Prüfung vorgelegt, der sich eines klaren Urteils enthielt, ohne die genannte Möglichkeit auszuschließen. Die Durchsicht der von P. Rost 1893 edierten Annalen Tiglatpileser führten Thiersch dann zur Feststellung, dass diese an zwei Stellen (Uršanika in Medien und Gaza) die Wegführung von Götterstatuen nannten.[111] «Freilich scheint das Verfahren, den besiegten Feind auch seiner Kultbilder zu berauben, so allgemein von Tiglatpilesar III. geübt worden zu sein, dass in den zahlreichen Lücken seiner Inschriften auch von anderen Städten solches noch gestanden haben könnte. Aber auch dann hat der Westen, Syrien, immer noch den Vorrang in der Frage nach dem Wo? Für Gaza, in dem das gesamte syrische Pantheon tatsächlich vertreten war, würde alles passen. Dann wäre der Blitz- und Beilgott hier Marnas (Kretagenes!)» (120-121). Thiersch ist also über reine Vermutungen und eine Konvenienzargumentation nicht hinausgekommen; seine These ist außerdem durch den Umstand beeinträchtigt, dass sie auf einer sehr unsicheren Textbasis ruht.

Eine stringentere Argumentation hat Wäfler vorgelegt, der im Unterschied zu Thiersch um die Zusammengehörigkeit der Reliefs 1' und 3' wusste. Er hatte zunächst aufgrund einer Analyse der Räume 2 (II), 5 (V) und 8 (VIII) des Palastes von Khorsabad [B_1] die flachanliegende Kalottenmütze als identifizierendes Merkmal für Philister bestimmt. «Genau dieselbe Mütze trägt auf dem vorliegenden Relief [gemeint ist unser Relief 3'] der Gefangene in Proskynese. Nachdem (...) auch die Kombination von [B_2] langem Hemd und rundgeschnittenem Überwurf nach Philistäa weist[112] (...), dürfte das Relief mit großer Wahrscheinlichkeit einen gefangenen Philisterfürsten wiedergeben.»[113]

---

[109] THIERSCH 1936, 210-211. Den Hinweis darauf verdanke ich Angelika Berlejung (Heidelberg/Leuven).

[110] WÄFLER 1975, 37/40. Dass Wäflers Identifikationen und Rekonstruktionen «should be treated with circumspection» (READE 1979a, 73 Anm. 51), ist sicher richtig, darf aber nicht zur Diskreditierung des Buches und all seiner Einzelthesen führen.

[111] Im Falle von Uršanika handelt es sich freilich um eine freihändige Ergänzung von P. ROST (1893, I 9 Z. 41), die von TADMOR (1994, 48-49 Ann. 11 Z. 9-10) mit Recht nicht übernommen wurde.

[112] Präzisierung: «die Gegend von Sam'al-Que, wo sie außer Philistäa zu belegen ist, scheidet aufgrund einer ganz anderen Kopfbedeckung aus» (a.a.O. 40) – entscheidend ist hier wie immer nicht das Einzelcharakteristikum, sondern die Kombination mehrerer Trachteigenarten! Den Kurzbart [B_3] ignoriert Wäfler, weil er seiner Meinung nach wohl nicht distinktiv ist.

[113] Der Einwand, den NA'AMAN 1999, 403 Anm. 53 gegen diese Identifikation erhoben hat, dass der kniende Mann auf dem Relief Khorsabad VIII-12 nicht zwingend ein Philister sei, lässt sich leicht entkräften, basiert doch Wäflers Argumentation keineswegs nur auf diesem einen Detail, sondern auf einer viel breiteren Grundlage (Vergleichsreliefs aus drei Räumen, vgl. WÄFLER 1975, 27-39 mit Belegen!) und der Kombination der Kalottenmütze mit dem langen Hemd (und evtl. Überwurf).

Trifft diese Identifikation zu, dann kommt nur ein historischer Kontext (der Feldzug nach Philistäa im 12. *palû*) und nur ein Mann für die Identifikation des Niedergefallenen auf Relief 3' in Frage[114]: Hanun von Gaza, der 734 zunächst nach Ägypten geflohen war, sich dann aber, nachdem Tiglatpileser Gaza erobert, seinen Besitz, seine Familie *und seine Götter* gefangengenommen hatte, eines Besseren besann, sich dem assyrischen König auslieferte und von ihm offiziell rehabilitiert wurde.[115] In einem 1985 veröffentlichten – von Tadmor offenbar übersehenen[116] – Aufsatz[117] hat R. D. Barnett auf die Möglichkeit hingewiesen, dass Relief 1' die Götter von Gaza darstellt, ohne seine Einsicht allerdings hinreichend begründen zu können.[118]

Dem von mir wiederholt vorgetragenen[119] Vorschlag, in der Sequenz Relief 1'-3' die Konfiskation von Hanuns Göttern und seine Rehabilitation durch Tiglatpileser zu erkennen, ist N. Na'aman jüngst[120] mit folgenden Einwänden entgegengetreten:

(a) Nur ein relativ kleiner Teil von Tiglatpilesers Annalen ist erhalten; gerade die Details der Westfeldzüge fehlen, von anderen Feldzügen sind wiederum nur wenige Einzelheiten bekannt. Kein einziges Mal berichten die erhaltenen Teile der Annalen von der Wegführung von Kultstatuen. Derartige Maßnahmen sind für die Regierungszeit Tiglatpilesers textlich nur durch sog. «Summary Inscriptions» (fünf Fälle, s. u.) und die Babylonische Chronik (ein Fall) bezeugt. Es sei jedoch «impossible to reconstruct the scope of the spoliation of divine images, originally mentioned in Tiglath-pileser's inscriptions, on the basis of the summary inscriptions alone».

---

[114] Warum die sich aus der Identifikation als Philister mit Notwendigkeit ergebende Konsequenz von Wäfler nicht expliziert wurde, ist mir nicht einsichtig.

[115] Die Episode ist mit geringen Varianten in drei ‹Summary Inscriptions› überliefert (s. u.); für synoptische Wiedergaben in Partitur vgl. SPIECKERMANN 1982, 325-327 (unter Zugrundelegung der entsprechenden Einzelbearbeitungen von WEIPPERT 1971, 489-490, 497-498, 503-504); TADMOR 1994, 222-225.

[116] Ich selber verdanke den Hinweis auf diesen Aufsatz der Freundlichkeit von H. J. Katzenstein (Jerusalem).

[117] BARNETT 1985, 21-23.

[118] «Have we in this relief an illustration of the deportation of Gaza's gods? Alternatively have we here the deportation of the deities of some other important city defeated by Tiglathpileser, but not described in the surviving and fragmentary remains of his Annals? It is hard to be sure» (ebd. 23). Barnetts Unsicherheit hat verschiedene Gründe, Erstens betrachtet er Relief 1' isoliert und nicht in seinem Zusammenhang mit Relief 3'; zweitens ignoriert er die Arbeit von Wäfler; drittens weiß, wer ihn kannte, dass es ihm nicht leicht gefallen sein dürfte, im hohen Alter seine Meinung zu ändern (Barnett verschweigt in dem Aufsatz, dass er selber seit 1962 eine andere Identifikation vertreten hatte!).

[119] KEEL & UEHLINGER 1994, 412-413; UEHLINGER 1997a, 311; 1997b, 124-125.

[120] NA'AMAN 1999, 402-403. Die Einwände stehen in Zusammenhang mit einer breiteren Kritik an UEHLINGER 1997b (zur Verbreitung anthropomorphen Kultstatuars im eisenzeitlichen Palästina) und zielen generell darauf ab, Status, Pertinenz und Deutung des von mir dort herangezogenen Quellenmaterials zu relativieren. Historiker lernen oft am meisten von Kolleginnen und Kollegen, die ihre Thesen kritisieren und ihnen alternative Szenarien entgegenstellen. Ich akzeptiere manche der vorgetragenen Kritiken, möchte am vorliegenden Beispiel aber demonstrieren, dass sie gelegentlich weit über ihr Ziel hinausschießen und – *ceterum censeo* – der Umgang mit Bildquellen ebenso viel Sorgfalt verdient wie der mit Texten.

Dass die erhaltene Textüberlieferung eine vollständige Rekonstruktion aller Götterdeportationen Tiglatpilesers erlaube, würde ich nie annehmen. Der springende Punkt der Debatte ist jedoch ein anderer: Wie sollen wir als Historiker einerseits mit dem vorhandenen Quellenmaterial, andererseits mit dessen Lücken umgehen? Sollen wir angesichts der Lückenhaftigkeit der Quellen die positiv erhaltenen Nachrichten und Indizien so sehr relativieren, dass wir schließlich auch das erhaltene Quellenmaterial mit einem bequemen *ignoramus* aus der Hand geben, m. a. W. den Lücken mehr Gewicht geben als den vorhandenen Daten? Sollten Historiker nicht eher versuchen, die lückenhaft erhaltenen Quellen in vollem Bewusstsein der Hypothetik ihrer Theoriebildung so ernsthaft und weitgehend wie möglich auszuschöpfen? Ich meine, dass wir als Historiker keinen freiwilligen Quellenverzicht üben müssen, und ziehe deshalb die zweite Alternative vor. Zum verantwortlichen Umgang mit den Quellen gehört es u. a., dass wir Lücken in der Überlieferung weder ignorieren noch verabsolutieren, sondern versuchen, ihren Stellenwert korrekt einzuschätzen (s. u.).

(b) Gaza sei von Tiglatpileser nicht annektiert worden, Hanun sei vielmehr als Vassallenkönig rehabilitiert worden; nun sei es aber höchst unwahrscheinlich, dass die Assyrer jemals Kultstatuen eines Vassallenkönigs deportiert hätten (= oben Argument [G]).

Der Einwand ist mir schwer nachvollziehbar, da er erstens für die Frage der Identifikation der auf Relief 1' dargestellten Götter unerheblich zu sein scheint, zweitens in Widerspruch zum assyrischen Klartext der ‹Summary Inscriptions› steht, die an der Beschlagnahmung der Götter Hanuns und ihrer Ersetzung durch ein *ṣalam ilāni rabûti bēlēya u ṣalam šarrūtīya* «(eine Stele/Statue mit dem) Bild der Großen Götter, meiner Herren, und meinem königlichen Bild»[121] gar keinen Zweifel lassen.[122] Diese Maßnahmen werden geschildert, *bevor* von Hanuns reumütiger Rückkehr und Unterwerfung die Rede ist, ja sie begründen geradezu diese Rückkehr.[123] M. a. W., es geht hier zunächst noch gar nicht um die Deportation der Götter eines loyalen Vassallen, sondern um die Konfiskation der Götter eines geflohenen Feindes. Dass die Götter aber noch vor der Rückkehr Hanuns nach Assyrien deportiert wurden, lässt sich den Inschriften nicht entnehmen, zumal das entscheidende Verbum (*ašlul* oder *ēkin*) gerade fehlt, und ist logistisch gesehen höchst unwahrscheinlich. Die Kultstatuen dürften bei Hanuns Rückkehr und Rehabilitation immer noch in Gaza gewesen sein; ob sie danach nach Assyrien abtransportiert wurden oder im Anschluss an das Arrangement mit Hanun zu guter Letzt vielleicht sogar in Gaza blieben, wissen wir nicht, weil die erhaltenen Texte darüber nichts verlauten lassen. Letztere Alternative ist m. E. weniger wahrscheinlich, ausschließen können wir sie nicht.

---

[121] «...probably a golden plaque in the form of a stele on which were depicted the king and the symbols of the great gods of Assyria, similar in form to the statues erected by Assyrian kings» (NA'AMAN 1999, 402 mit Anm. 49).

[122] NA'AMAN 1994, 402 kennt natürlich die Texte (s. o. Anm. 115), will ihre Tragweite für die Kultbilderfrage (s. o. Anm. 120) aber dadurch relativieren, dass er annimmt, es seien hier nur Hanuns Familiengötter gemeint. Das mag sein, obwohl die Hauptgottheiten eines Stadtstaates mit den Tutelargottheiten der Lokaldynastie zusammenfallen können und außerdem nicht feststeht, ob Tiglatpilesers Schreiber zwischen Gazas Stadtgottheiten und Hanuns Familiengottheiten ganz genau zu unterscheiden wussten. Zu unserer Frage, welche Gottheiten auf Relief 1' dargestellt seien, trägt die Nuancierung nichts bei.

[123] Das assyrische Argument «die Furcht vor meiner Majestät überwältigte ihn» dient häufig der Verschleierung undurchsichtiger Zusammenhänge.

(c) Die Identifikation des Niedergefallenen als Philister sei nicht gesichert, denn Tadmor identifiziere dessen Kleidung als «typical north Syrian».

Wie Tadmors Position in dieser Sache zu beurteilen ist, wurde oben besprochen. Aus den divergierenden Positionen Wäflers und Tadmors einfach auf ein Entscheidungspatt zu schließen, ist inakzeptabel, wenn man erstens berücksichtigt, dass Wäfler eine breite Belegsammlung präsentiert und diskutiert, Tadmors Identifikation dagegen von Barnett abgeschrieben ist; zweitens, dass Barnett seine nordsyrische Identifikation 1962 gar nicht mit der Kleidung begründet, sondern nur für den Bart (nicht-distinktive) Parallelen präsentiert hatte (s. o.); drittens, dass Barnett selbst seine Deutung seit 1985 aufgegeben hatte, was Tadmor leider übersehen hat. Seit 1975, spätestens aber seit 1985 liegt die Beweislast in dieser Frage bei den Vertretern der Tutammu-These bzw. bei den Bestreitern der These, dass es sich bei dem Niedergefallenen um einen Philister handle. Die Tutammu-These wird dadurch nicht wahrer, dass man sie wiederholt; wie eben gezeigt, lässt sie sich nicht halten. Umgekehrt kann die Hanun-These nicht durch Wiederholung einer falschen Alternative und auch nicht durch ein allzu bequemes *ignoramus*, sondern nur durch bessere Argumente widerlegt werden. Eine dritte Identifikation ist selbstverständlich denkbar, würde aber ihrerseits zunächst einmal eine seriöse Begründung erfordern.[124] Beim gegenwärtigen Stand der Debatte hat die Hanun-These wesentlich mehr Wahrscheinlichkeit für sich als irgendeine andere Variante.

(d) Verfasser der Inschriften und Offiziale, die für die Planung und Ausführung der Reliefs verantwortlich waren, hätten nicht immer dieselben Episoden zur Darstellung gebracht. «As noted again and again by art historians, texts and reliefs are different forms of expression, and may select different episodes to narrate the same event.»

Diesem Prinzip ist selbstverständlich zuzustimmen[125], und doch wird kein vernünftiger Historiker (ob ‹art› oder ‹text historian›) bestreiten wollen, dass assyrische Inschriften und Orthostatenreliefs gleichwohl oft und in vielerlei Hinsicht immer wieder durchaus parallel laufen.[126] Zur Debatte steht nicht, ob überhaupt, sondern wann und warum dies der Fall ist. M. a. W., auch dieser Einwand ist für unsere Fragestellung nicht eigentlich pertinent, bietet zumindest kein ernstzunehmendes Argument gegen die Hanun-These.

Entia non sunt multiplicanda præter necessitatem. Im folgenden sei im Anschluss an Na'amans ersten Einwand begründet, warum die Hanun-Identifikation trotz der nicht zu bestreitenden Lücken der Text- und Bildüberlieferung als vernünftig begründete und methodologisch sparsamste Hypothese betrachten werden kann.

Götterdeportationen zur Zeit Tiglatpilesers: kritische Sichtung der Quellen

Nach heutigem Kenntnisstand müssen wir für die Regierungszeit Tiglatpilesers III. mindestens sechs Fälle von Götterdeportation annehmen. Fünf (Sarrabānu,

---

[124] So viel zu HOLLOWAY 2002, 132 Anm. 185, dessen Situierung der Reliefszene mit der Kampagne im 2. *palû* nach Medien nicht die geringste Wahrscheinlichkeit für sich hat.

[125] Vgl. UEHLINGER 1997a, 311.

[126] Das zeigt die gesamte Diskussion der ‹art historians› seit Entdeckung der Reliefs, neuerdings v. a. die Beiträge von J. E. Reade, Irene J. Winter und J. M. Russell.

Tarbaṣu, Yaballu und Dūr-Baliḫaya in Babylonien, außerdem Gaza) werden in ‹Summary Inscriptions›, ein Fall (Šapazza in Babylonien) wird in der Babylonischen Chronik verzeichnet.[127] Die Frage nach der Konsistenz der Überlieferung führt zu bemerkenswerten Beobachtungen: Auch die ‹Summary Inscriptions› scheinen sich nur sehr selektiv für Götterwegführungen interessiert zu haben, wie die Tatsache zeigt, dass sie die Episode von Šapazza (1. *palû*, 745) gar nicht erwähnen, während diejenigen von Sarrabānu, Tarbaṣu, Yaballu und Dūr-Baliḫaya (731/729) nur in einer einzigen Inschrift fast in einem Atemzug (‹Summ. 7›, Vs. 15-21) genannt werden, wogegen andere ‹Summary Inscriptions›, die die Eroberung dieser Städte ebenfalls registrieren, von der Wegführung ihrer Kultbilder nichts verlauten lassen.[128] Anders stellen sich die Dinge im Falle von Gaza dar: Dass Tiglatpileser III. die Kultbilder Hanuns von Gaza deportierte, wissen wir aus den drei ‹Summary Inscriptions› Nr. 4, 8 und 9, d. h. allen Inschriften, die von der Flucht, Rückkehr und Rehabilitation Hanuns von Gaza handeln.[129] Wo immer die Rede auf den Feldzug nach Gaza kommt, wird konsequent auch die Konfiskation von Hanuns Göttern berichtet. Es scheint sich dabei also um eine besonders konsistente Überlieferung gehandelt zu haben.

In welchem Kontext stehen diese Angaben? ‹Summ. 4› weiß auch um die Eroberung von Städten an der phönizischen Küste und im Binnenland (Hatarikka, Byblos, Ṣimirra, Arqa, Kašpuna u. a.) und Territorien im Bereich von Israel und Aram-Damaskus, erwähnt aber keine andere Götterdeportation als die von Gaza (und die verwandte Šamši-Episode).[130] Was ‹Summ. 9› betrifft, so ist auf der Rückseite dieser Tafel von Eroberungen in Hattarikka, Aram (*Bīt-Ḫazaʾili*), Israel (*Bīt-Ḫumrīa*) und Tyrus die Rede, aber auch hier verlautet nichts von einer Götterdeportation, wie sie unmittelbar anschließend von Gaza berichtet wird.[131] Die Vorderseite, wo u. a. Arpad und Unqi genannt werden[132], weiß nichts von einer Götterdeportation. Eine Quelle scheint am Thema Götterdeportation etwas mehr als die anderen interessiert gewesen zu sein: Es handelt sich um die Tafeln K. 3751 (‹Summ. 7›) und ND 400 (= BM [WAA] 131982, ‹Summ. 8›), bei denen es sich wahrscheinlich um – sich nicht überschneidende – Duplikate desselben Textes handelt.[133] ‹Summ. 7›, ein Text, der Eroberungen im Süden, Osten und Norden Assyriens fast ausnahmslos berücksichtigt, registriert nur für die vier oben genannten südbabylonischen Städte die Wegführung von Kultstatuen.[134] Der Abschnitt auf der Rück-

---

[127] Vgl. HOLLOWAY 2002, 131-134, Table 3, nos. 27, 29-32. No. 33 betrifft die in einer ‹Summary Inscription› registrierte Wegführung von Kultparaphernalien (nicht Statuen) der Araberkönigin Šamši, deren Darstellung in den ‹Summary Inscriptions› immer an die Hanun-Episode anschließt (vgl. die Partitur bei TADMOR 1994, 225-230).
[128] Vgl. für Sarrabānu Summ. 1,8-11 (ausführlich!), 2,13-15, 11,13; für Tarbaṣu und Yaballu Summ. 11,13; für Dūr-Baliḫaya Summ. 2,14, 3,1', 11,13.
[129] TADMOR 1994, 138-141, 176-179, 188-189; Partitur ebd. 222-225.
[130] Ebd. 136-143; zur Šamši-Episode vgl. Anm. 127, 138.
[131] Ebd. 186-191.
[132] Ebd. 180-187, bes. 186-187.
[133] Ebd. 154-156 im Anschluss an Beobachtungen von N. Na'aman.
[134] Ebd. 158-165.

seite der Tafel, der ausführlich tributleistende Könige des Westens auflistet und nur einzelne Problemfälle in Gaza, Tabal und Tyrus etwas breiter darstellt, kennt eine Götterdeportation wiederum nur für Gaza.[135] Zwar ist ohne Einschränkung zu konzedieren, dass der Teil von ‹Summ. 8›, der von den Eroberungen in Arpad und Unqi gehandelt haben dürfte, heute verloren ist; es ist theoretisch denkbar, dass auch dort einmal von Götterdeportationen die Rede war. Aber angesichts der eben beobachteten Tatsache, dass Arpad und Unqi auf der Vorderseite von ‹Summ. 9› genannt werden, ohne dass dort eine Götterdeportation Erwähnung gefunden hätte, steht diese Annahme doch auf eher schwachen Füßen.

M. a. W., die Überlieferung ist zwar zugegebenermaßen fragmentarisch, erlaubt aber gleichwohl konsistente Beobachtungen und – methodologisch besonders wichtig – verschiedene Gegenproben.[136] Die ‹Summary Inscriptions› bieten zusammengenommen zwar kein lückenloses, wohl aber ein einigermaßen repräsentatives Bild der Westeroberungen Tiglatpilesers von Tabal, Arpad und Unqi bis Philistäa. Nur in einem einzigen Fall, nämlich Gaza, erwähnen sie konsequent und *unisono* eine Götterkonfiskation. Die Konsistenz dieser Überlieferung lässt m. E. eine Reihe von Folgerungen zu, die ihrerseits entsprechende Anschlussfragen aufwerfen:

1. Erstens scheint Tiglatpileser die Praxis der Götterwegführung sehr selektiv und – nach dem Paukenschlag von Šapazza – in zunehmendem Maße erst gegen Ende seiner Regierung betrieben zu haben. Mehrere Fälle im gleichen geographischen Raum und Feldzugszusammenhang sind nur für Babylonien bezeugt. Keinesfalls handelt es sich aber bei den auf Relief 1' dargestellten Kultbildern um babylonische Gottheiten, und auch der Niedergefallene von Relief 3' ist mit Sicherheit kein Babylonier. Ist es ein Zufall, wenn eine der beiden erhaltenen Orthostatenreliefs mit Darstellung einer Götterdeportation (Wegführung einer Mardukstatue und einer Adlerfigur aus einer durch Palmen als babylonisch charakterisierten Stadt[137]) nach Südosten weist, die andere dagegen – darin besteht Konsens – auf einen Westfeldzug bezogen werden muss?
2. Es besteht eine recht solide begründbare Wahrscheinlichkeit, dass Tiglatpilesers Konfiskation der Götter von Gaza seine einzige Maßnahme dieser Art im Westen geblieben ist, die hier allein in der Behandlung der Araberin Šamši und ihrer Kultparaphernalia eine gewisse Parallele hat.[138] Ist es ein Zufall, wenn

---

[135] Ebd. 168-171.

[136] Weder Thesen noch pauschale Skepsis, sondern die Gegenproben machen das Kerngeschäft kritischer Wissenschaft aus!

[137] BARNETT & FALKNER 1962, Pl. VII (und s. u. S. 230 Abbildung); das Originalrelief ist von den polnischen Ausgräbern wiedergefunden worden, vgl. BLEIBTREU 1980, Taf. 4a. Zur Identifikation mit der Šapazza-Episode vgl. HOLLOWAY 2002, 131-132 mit Anm. 184. Dass es sich um die Wegführung Marduks aus Esagila handle, wie BERLEJUNG 1998, 42 meint, lässt sich durch keine inschriftliche Quelle bestätigen und ist m. E. auszuschließen.

[138] Vgl. Anm. 127, zur historischen Einordnung EPH'AL 1982, 83-87; KNAUF 1989, 3-5 (und s. u. S. 152 Abbildung).

auch die letztere Episode auf Orthostatenreliefs Tiglatpilesers ihren Niederschlag gefunden haben dürfte?[139]

3. Die assyrische Verwaltung hat die Vorgänge um Hanun von Gaza offensichtlich als besonders signifikant und exzeptionell beurteilt und sie – im Rahmen der historiographischen Fixierung der ‹offiziellen Erinnerung› – entsprechend behandelt. Auch dieser Umstand erhöht die Wahrscheinlichkeit, dass die Episode auf den Orthostatenreliefs Tiglatpilesers dargestellt worden sein dürfte.

Zum Schluss

Abschließend lässt sich unsere Hypothese nun noch durch einen Vergleich von Bild- und Textdarstellung nach zwei Seiten hin *überprüfen*: Zum einen darf kein Detail der einen Überlieferung der anderen offen widersprechen; sehe ich recht, ist dieses Kriterium in der Tat ohne Vorbehalt erfüllt, obwohl die Texte – wie nicht anders zu erwarten – Vorgänge in den Vordergrund rücken, die im Bild keine Rolle spielen (Hanuns Flucht und Rückkehr, die Eroberung von Gaza durch Tiglatpileser[140], die Errichtung eines goldenen Bildes mit Darstellung des assyrischen Königs und seiner Großen Götter), während umgekehrt das Bild Dinge akzentuiert[141] und präzisiert, von denen die Texte nichts wissen können oder wollen (das Aussehen der deportierten Gottheiten) bzw. die sie nur implizieren (z. B., dass die Rehabilitation Hanuns im Beisein der höchsten assyrischen Beamten stattfand).[142] Zum anderen ist zu fragen, ob sich über die einfache Identifikation der Episode hinaus gemeinsame Motive von Bild- und Textdarstellung feststellen lassen, die die Identifikation zusätzlich plausibilisieren könnten. Auch dies ist m. E. der Fall: Zwar schildern die Texte eine längere Verkettung von Ereignissen, die von Hanuns Flucht nach Ägypten über die Eroberung und Rückkehr bis zur Errichtung Gazas als Emporium und Ausrichtung von Abgaben reichen, wogegen die Reliefs sich – zumindest in der erhaltenen Partie – mit der Darstellung des Höhepunkts, nämlich der Unterwerfung und Rehabilitation Hanuns vor Tiglatpileser, begnügen. Beide, Texte und Bild, stimmen aber in der Sequenz Götterkonfiskation → Unter-

---

[139] BARNETT & FALKNER 1962, Pl. XIII-XXX (nicht alle der hier aneinandergereihten Reliefs gehören allerdings zum Araberfeldzug); vgl. WÄFLER 1975, 144-148, 302-308, Plan 3 (mit abweichender Anordnung), dem – ohne eigene Diskussion der Quellenrekonstruktion – STAUBLI 1991, 82-85, Falttafel II gefolgt ist; MATTHIAE 1996, 78-80. Die genaue Rekonstruktion der Sequenz, die mit der Šamši-Episode zu verbinden ist, kann hier auf sich beruhen.

[140] Beide Vorgänge könnten allerdings auf den Relief 1' vorausgehenden Orthostatenplatten dargestellt gewesen sein; beim zuletzt genannten ist dies sogar als wahrscheinlich anzunehmen.

[141] Vgl. dazu die Überlegungen von AUERBACH 1989 zu «emphasis and eloquence» auf den Reliefs Tiglatpilesers III.

[142] Noch einmal zu Na'amans viertem Einwand. Es sind Divergenzen *dieser* Art, die mit der unterschiedlichen Leistungsfähigkeit der Medien Bild und Text und ihrer entsprechend unterschiedlichen Beanspruchung durch die monumentale Rhetorik zusammenhängen, welche von ‹art historians› mit Recht immer wieder angemahnt werden.

werfung → Begnadigung überein. Beide insistieren außerdem je auf ihre Weise, dass es sich nicht um einen brutal-kriegerischen Vorgang der Plünderung, der blutigen Unterwerfung und der zynischen Erniedrigung, sondern um den rituellen Vollzug eines Hoheitsakts handelte, bei dem der relativen Positionierung nicht nur der Könige von Gaza und Assur, sondern auch ihrer Götter eine ganz besondere Bedeutung zukam.[143]

In der Darstellung der ‹Summary Inscriptions› fällt folgende Maßnahme noch *vor* Hanuns reumütige Rückkehr:

> *ṣalam ilāni rabûti bēlēya u ṣalam šarrūtīya ša hurāṣi ēpuš*
> *ina qirib ekalli ša Hazzutu ulziz*
> *ana ilāni mātīšunu amnuma* [...*šu*]*nu ukīn*
>
> «Ein Bild der Großen Götter, meiner Herren, und (ein Bild) meiner Königsherrschaft fertigte ich in Gold an, stellte (es/sie) mitten im Palast von Gaza auf, zählte (es/sie) zu den Göttern ihres Landes und setzte ihre [Abgaben?, Riten?] fest.»

Ob es sich hierbei – wie meist angenommen – um eine *Ersetzung* oder um eine *Erweiterung* der Göttergesellschaft von Gaza bzw. des königlichen Palastes handelte, bzw. ob etwa die Götter der Stadt in Gaza belassen, Hanuns Familiengötter aber deportiert wurden[144], lässt sich von den Texten her m. E. nicht mit letzter Sicherheit beurteilen. Die Botschaft des Bildes hat jedoch ihre eigene Deutlichkeit: Unsere Bildbeschreibung ließ bei Relief 1' Nuancen erkennen (den nicht zum Schlag erhobenen Arm des Wettergottes, die fehlenden Schemel), denen zufolge die Kultbilder als zwar mächtige, aber gleichwohl depotenzierte Gottheiten wahrgenommen werden sollten. Es fällt auf, dass diese Gottheiten – wahrscheinlich von der eroberten Stadt her – *hinter* dem auf Relief 3' Niedergefallenen her *zum* assyrischen König getragen werden. Die Prozession der depotenzierten Göttergesellschaft anführend, wendet sich der Niedergefallene zugleich von ihr ab, um sich ganz der *neuen* Macht, dem assyrischen König und seinen – in der Halskette repräsentierten – Göttern, zu unterwerfen. Was hier dargestellt wird, ist der ebenso symbolische wie reale Preis, um den die Begnadigung erkauft wurde: in letzter Konsequenz ein dem Rehabilitierten auferzwungener Herrschaftstausch. Wirklich verpflichtet sollte Hanun fortan nur noch dem assyrischen König und seinen Göttern sein.

---

[143] An einen kaum gewürdigten Einzelzug sei hier noch einmal erinnert, die eigenartige Barttracht mit rasiertem Kinn des Niedergefallenen von Relief 3'. Mangels Parallelen weiß ich sie zwar nicht sicher zu deuten, zögere aber, sie einfach als ‹porträt›-artige Wiedergabe von Hanuns Bart zu betrachten, zumal derselbe (!) ‹Hanun› auf einem Relief Sargons II. in Khorsabad (Saal 5 [V], Relief O-2 unten) deutlich wie die anderen, ihn begleitenden Philister einen Bart trägt (BOTTA & FLANDIN 1849, Pl. 100; zur Identifikation vgl. EL-AMIN 1953, 40; MATTHIAE 1996, 129; UEHLINGER 1998, 753 und 756 Abb. 6; zu Trachtunterschieden zwischen den ‹Philistern› Tiglatpilesers III. und Sargons II. vgl. auch WÄFLER 1975, 33). Hatte Hanun auf seiner Flucht nach Ägypten den Kinnbart verloren bzw. sich ägyptischer Tracht angenähert? Oder ist ihm sein Bart vielleicht bei seiner Rückkehr und Unterwerfung zum Zeichen der Demütigung von den Assyrern genommen worden?

[144] Vgl. oben zu Na'amans drittem Einwand.

Treffen die voranstehenden Überlegungen in ihren wesentlichen Zügen das Richtige, dann stützt sich die Identifikation der Darstellung mit der Hanun-Episode nicht nur auf eine freihändige Vermutung auf der Grundlage eines antiquarischen Einzelzugs. Ich hoffe vielmehr den Nachweis erbracht zu haben, dass es sich um eine begründete, trotz und unter Berücksichtigung der komplexen und lückenhaften Quellenlage auf mehreren Stützen ruhende und nach mehreren Seiten hin abgesicherte Hypothese handelt. Zwar bewegen wir uns nach wie vor im Rahmen eines Indizienbeweises. Doch kann dieser sich auf ein ganzes Bündel von kritischen Argumenten verlassen, wie dies bis dato noch keine andere Korrelation zu beanspruchen vermochte – mit Sicherheit nicht die Tutammu-These, die wir getrost *ad acta* legen dürfen.[145]

Bibliographie

ALBENDA, P. 1980. Syro-Palestinian Cities on Stone: BA 43, 222-229.

ALBENDA, P. 1998. Monumental Art of the Assyrian Empire: Dynamics of Composition Styles (MANE 3/1). Malibu.

EL-AMIN, M. 1953. Die Reliefs mit Beischriften von Sargon II. in Dûr-Sharrukîn: Sumer 9, 35-59.

ASHER-GREVE, J. & G. SELZ 1980. Genien und Krieger aus Numrūd (Zürcher Archäologische Hefte 4). Zürich.

AUERBACH, E. 1989. Emphasis and Eloquence in the Reliefs of Tiglath-Pileser III: Iraq 51, 81-84.

BACHELOT, L. 1991. La fonction politique des reliefs néo-assyriens: D. CHARPIN & F. JOANNÈS éds., Marchands, diplomates et empereurs. Etudes sur la civilisation mésopotamienne offertes à Paul Garelli. Paris, 109-128.

BARNETT, R. D. 1966. Illustrations of Old Testament History. London.

BARNETT, R. D. 1985. Lachish, Ashkelon and the Camel: a discussion of its use in Southern Palestine, in: J. N. TUBB ed., Palestine in the Bronze and Iron Ages. Papers in Honour of Olga Tufnell (Institute of Archaeology, Occasional Publications 11). London, 15-30.

BARNETT, R. D. & M. FALKNER 1962. The Sculptures of Aššur-Naṣir-Apli II (883-859 B.C.), Tiglath-Pileser III (745-727 B.C.), Esarhaddon (681-669 B. C.) from the Central and South-West Palaces at Nimrud. London.

BARNETT, R. D.; E. BLEIBTREU & G. TURNER 1998. Sculptures from the Southwest Palace of Sennacherib at Nineveh, 2 vols. London.

BERLEJUNG, A. 1998. Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik (OBO 162). Freiburg Schweiz – Göttingen.

BLEIBTREU, E. 1980. Die Flora der neuassyrischen Reliefs. Eine Untersuchung zu den Orthostatenreliefs des 9.-7. Jahrhunderts v. Chr. (WZKMS 1). Wien.

[145] Nadav Na'aman (Tel Aviv) danke ich für seinen qualifizierten Widerspruch, meinen Freiburger Mitarbeitern René Schurte für die Anfertigung einiger Nahaufnahmen der Originalreliefs mittels einer Digitalkamera und die kritische Lektüre des Manuskripts, Jürg Eggler für Hilfe beim Scannen und Montieren der Abbildungen.

BOISSIER, A. 1912. Notice sur Quelques Monuments Assyriens à l'Université de Zurich. Genève.

BOTTA, P. E. & E. FLANDIN 1849. Monument de Ninive. T. I-II: Architecture et sculpture. Paris (Nachdruck Osnabrück 1972).

BRAUN-HOLZINGER, Eva Andrea 1994. Zum Schalgewand Nr. 2: P. CALMEYER u. a. Hg., Beiträge zur Altorientalischen Archäologie und Altertumskunde (FS B. Hrouda). Wiesbaden, 31-41.

COLLON, Dominique 1994. Neo-Assyrian Gula in the British Museum: M. DIETRICH & O. LORETZ Hg., Beschreiben und Deuten in der Archäologie des Alten Orients (FS R. Mayer-Opificius; AVO 4). Münster, 43-48.

EPH'AL, I. 1982. The Ancient Arabs. Nomads on the Borders of the Fertile Crescent, 9th - 5th Centuries B. C. Jerusalem.

GADD, C. J. 1936. The Stones of Assyria. The surviving remains of Assyrian sculpture, their recovery and their original position. London.

GADD, C. J. 1938. A Visiting Artist at Nineveh in 1850: Iraq 5, 118-122.

GALIL, G. 2001. A New Look at the Inscriptions of Tiglath-pileser III: Bib. 81, 511-520.

GERARDI, P. 1988. Epigraphs and Assyrian Palace Reliefs: The Development of the Epigraphic Text: JCS 40, 1-35.

GERARDI, P. 1995. Cartoons, Captions, and War: Neo-Assyrian Palace Reliefs: BCSMS 30, 31-36.

HOLLOWAY, S. W. 2002. Aššur is King! Aššur is King! Religion in the Exercise of Power in the Neo-Assyrian Empire (Culture and History of the Ancient Near East 10). Leiden – Boston – Köln.

JACOBY, R. 1991. The Representation and Identification of Cities on Assyrian Reliefs: IEJ 41, 112-131.

KEEL, O. & CH. UEHLINGER 1994. Der Assyrerkönig Salmanassar III. und Jehu von Israel auf dem Schwarzen Obelisken: ZKTh 116 (4 = FS A. Gamper), 391-420.

KELLERMANN, D. 1981. 'Aštārōt – 'Aštərōt – Qarnayim. Historisch-geographische Erwägungen zu Orten im nördlichen Ostjordanland: ZDPV 97, 45-61.

KEMPINSKI, A. 1977. Geser: BRL^2, 90-93.

KNAUF, E. A. 1989. Ismael. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens im 1. Jahrtausend v. Chr. (ADPV), 2. Aufl. Wiesbaden.

KUAN, J. K. 1995. Neo-Assyrian Historical Inscriptions and Syria-Palestine. Israelite/Judean-Tyrian-Damascene Political and Commercial Relations in the Ninth-Eighth Centuries BCE (Jian Dao Dissertation Series 1; Bible and Literature 1). Hong Kong.

LAYARD, A. H. 1848. Nineveh and Its Remains. With an Account of a Visit to the Chaldæan Christians of Kurdistan, and the Yezidis, or Devil-Worshippers; and an Enquiry into the Manners and Arts of the Ancient Assyrians, 2 vols. London (reprint [Gorgias Reprint Series 8] Piscataway, NJ, 2001).

LAYARD, A. H. 1849. The Monuments of Nineveh from Drawings made on the Spot. London.

MAGEN, Ursula 1986. Assyrische Königsdarstellungen – Aspekte der Herrschaft. Eine Typologie (BaF 9). Mainz am Rhein.

MARCUS, Michelle I. 1995. Geography as Visual Ideology: Landscape, Knowledge, and Power in Neo-Assyrian Art: M. LIVERANI ed., Neo-Assyrian Geography (Quaderni di Geografia Storica 5). Roma, 193-202.

MATTHIAE, P. 1996. L'arte degli Assiri. Cultura e forma del rilievo storico (Storia e società). Roma.

MEISSNER, B. 1916. Palästinensische Städtebilder aus der Zeit Tiglatpilesers IV.: ZDPV 39, 261-263.

MENZEL, Brigitte 1981. Assyrische Tempel, 2 Bde. (StP.SMa 10). Rom.

MIERZEJEWSKI, A. & R. SOBOLEWSKI 1980. Polish Excavations at Nimrud (1974-76): Sumer 36, 151-162.

MITCHELL, T. C. 1988. The Bible in the British Museum. London.

NA'AMAN, N. 1995. Rezin of Damascus and the Land of Gilead: ZDPV 111, 105-117.

NA'AMAN, N. 1999. No Anthropomorphic Graven Image. Notes on the Assumed Anthropomorphic Cult Statues in the Temples of YHWH in the Pre-Exilic Period: UF 31, 391-415.

OATES, J. & D. OATES 2001. Nimrud. An Assyrian Imperial City Revealed. London.

PARPOLA, S. & M. PORTER 2001. The Helsinki Atlas of the Near East in the Neo-Assyrian Period. Helsinki.

PATERSON, A. 1915: Assyrian Sculptures. Palace of Sinacherib. The Hague.

READE, J. E. 1967. Two Slabs from Sennacherib's Palace: Iraq 29, 42-48.

READE, J. E. 1968. The Palace of Tiglath-Pileser: Iraq 30, 69-73.

READE, J. E. 1975. The Neo-Assyrian Court and Army: Evidence from the Sculptures: Iraq 34, 87-112.

READE, J. E. 1976. Sargon's Campaigns of 720, 716, and 715 B.C.: Evidence from the Sculptures: JNES 35, 95-104.

READE, J. E. 1979a. Narrative Composition in Assyrian Sculpture: BaM 10, 52-110.

READE, J. E. 1979b. Ideology and Propaganda in Assyrian Art: M. T. LARSEN ed., Power and Propaganda. A Symposium on Ancient Empires (Mesopotamia 7). Copenhagen, 329-343.

READE, J. E. 1981. Neo-Assyrian Monuments in their Historical Context: F. M. FALES ed., Assyrian Royal Inscriptions: New Horizons in literary, ideological, and historical analysis (Orientis Antiqui Collectio XVII). Roma, 143-168.

READE, J. E. 1982. Kronprinz. B. Archäologisch: RLA VI/3-4, 249-250.

REICH, R. & B. BRANDL 1985. Gezer under Assyrian Rule: PEQ 117, 41-54.

ROST, P. 1893. Die Keilschrifttexte Tiglat-Pilesers III., 2 Bde. Leipizig.

RUSSELL, J. M. 1999. The Writing on the Wall. Studies in the Architectural Context of Late Assyrian Palace Inscriptions (Mesopotamian Civilizations 9). Winona Lake, IN.

SCHÄFER-LICHTENBERGER, Christa 2000. The Goddess of Ekron and the Religious-Cultural Background of the Philistines: IEJ 50, 82-91.

SOBOLEWSKI, R. 1977. Die Ausgrabungen in Kalḫu (Nimrud) 1974-76: AfO 25, 230-238.

SOBOLEWSKI, R. 1978. Preliminary Report on the Third Season of Excavations at Kalḫu Nimrûd (March-April 1976): Etudes et Travaux 11, 253-265.

SOBOLEWSKI, R. 1982. The Polish Work at Nimrud: Ten Years of Excavation and Study: ZA 71, 248-273.

SPIECKERMANN, H. 1982. Juda unter Assur in der Sargonidenzeit (FRLANT 129). Göttingen.

STAUBLI, TH. 1991. Das Image der Nomaden im Alten Israel und in der Ikonographie seiner sesshaften Nachbarn (OBO 107). Freiburg Schweiz und Göttingen.

TADMOR, H. 1967. Introductory Remarks to a New Edition of the Annals of Tiglath-Pileser III (PIASH II,9). Jerusalem.

TADMOR, H. 1994. The Inscriptions of Tiglath-Pileser III, King of Assyria. Critical Edition, with Introductions, Translations and Commentary (PIASH II; Fontes ad Res Judaicas Spectantes). Jerusalem.

THIERSCH, H. 1936. Ependytes und Ephod. Gottesbild und Priesterkleid im Alten Vorderasien (Geisteswissenschaftliche Forschungen 8). Stuttgart.

UEHLINGER, CH. 1997a. *Figurative Policy*, Propaganda und Prophetie: J. A. EMERTON ed., Congress Volume Cambridge 1995 (SVT 66). Leiden, 297-349.

UEHLINGER, CH. 1997b. Anthropomorphic Cult Statuary in Iron Age Palestine and the Search for Yahweh's Cult Images: K. VAN DER TOORN ed., The Image and the Book: Iconic Cults, Aniconism, and the Veneration of the Holy Book in Israel and the Ancient Near East (CBET 21). Leuven, 97-156.

UEHLINGER, CH. 1998. «...und wo sind die Götter von Samarien?» Die Wegführung syrisch-palästinischer Kultstatuen auf einem Relief Sargons II. in Ḫōrsabād/Dūr-Šarrukīn: M. DIETRICH & I. KOTTSIEPER Hg., «Und Mose schrieb dieses Lied auf...». Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient (FS O. Loretz; AOAT 250). Kevelaer und Neukirchen-Vluyn, 739-776.

UEHLINGER, CH. 2001. Bildquellen und «Geschichte Israels»: grundsätzliche Überlegungen und Fallbeispiele: CH. HARDMEIER Hg., Steine – Bilder – Texte. Historische Evidenz außerbiblischer und biblischer Quellen (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 5). Leipzig, 25-77.

WÄFLER, M. 1975. Nicht-Assyrer neuassyrischer Darstellungen (AOAT 26). Kevelaer und Neukirchen-Vluyn.

WEIPPERT, M. 1971. Edom. Studien und Materialien zur Geschichte der Edomiter auf Grund schriftlicher und archäologischer Quellen (unpubl. Theol. Diss.). Tübingen.

WEIPPERT, M. 1973. Menahem von Israel und seine Zeitgenossen in einer Steleninschrift des assyrischen Königs Tiglathpilesers III. aus dem Iran: ZDPV 89, 26-53.

WEIPPERT, M. 1975. Zur Identifikation des Hamburger Orthostatenfragments Tiglathpilesers III.: ZA 64, 116-122.

WEIPPERT, M. 1982. Zur Syrienpolitik Tiglathpilesers III.: H. J. NISSEN & J. RENGER ed., Mesopotamien und seine Nachbarn (XXVe RAI; BBVO 1). Berlin, 395-408.

WEIPPERT, M. 1997. Israélites, Araméens et Assyriens dans la Transjordanie septentrionale: ZDPV 113, 19-38.

WINTER, I. J. 1981. Royal Rhetoric and the Development of Historical Narrative in Neo-Assyrian Reliefs: Studies in Visual Communication 7/2, 2-38.

WOOLLEY, C. L. 1921. Charchemish II. The Town Defences. London.

YADIN, Y. 1963. The Art of Warfare in Biblical Lands in the Light of Archaeological Study, 2 vols. New York.

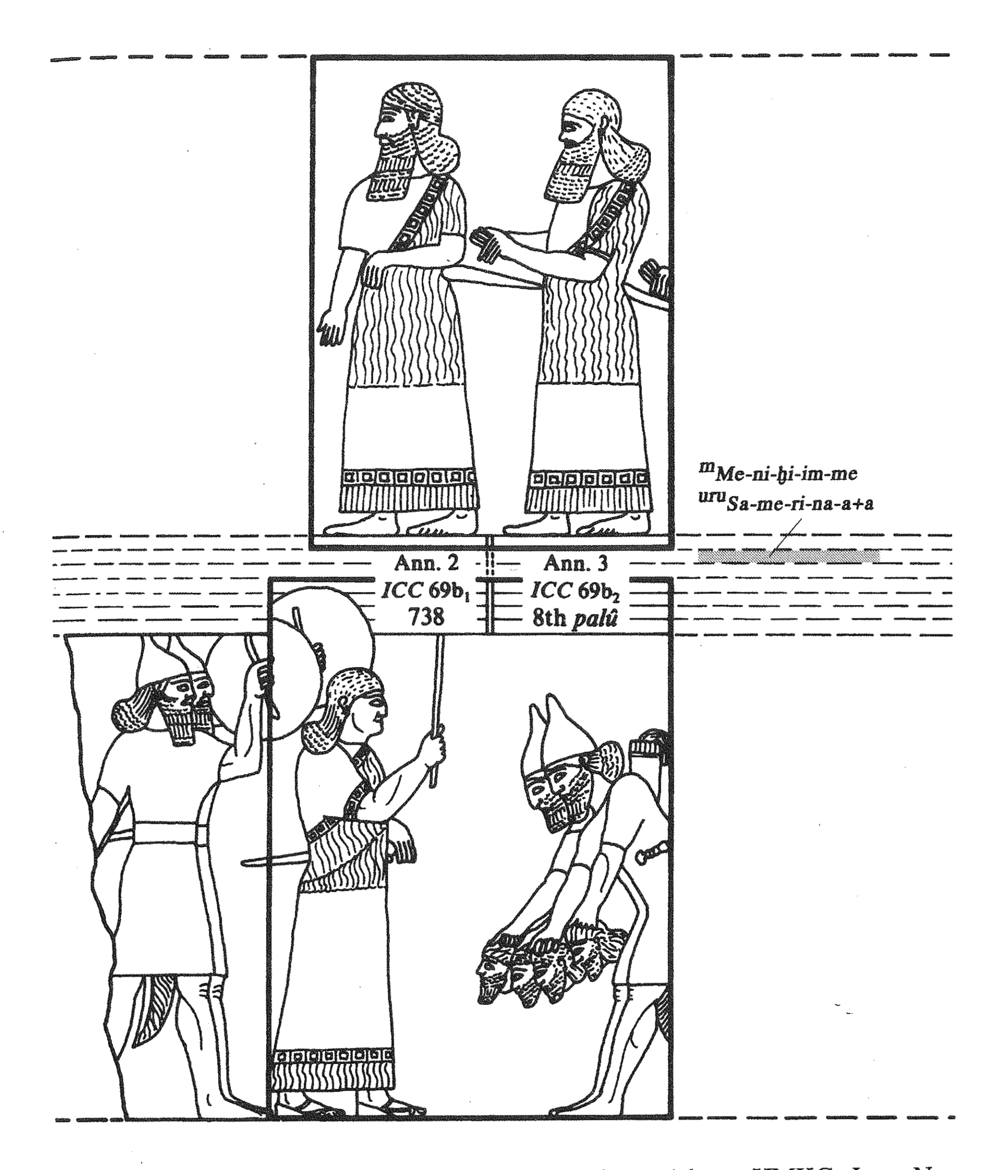


Abb. 1 Räumliche Zuordnung der Reliefs Hamburg (oben: HMKG Inv. Nr. 1966.130/St. 246) und Zürich (unten: Inv. Nr. 1919; Ergänzung links mit Or. Dr. III Central XXIX) nach TADMOR 1994, Fig. 11 'Wall II', mit hypothetischer Positionierung der Erwähnung Menachems von Israel.

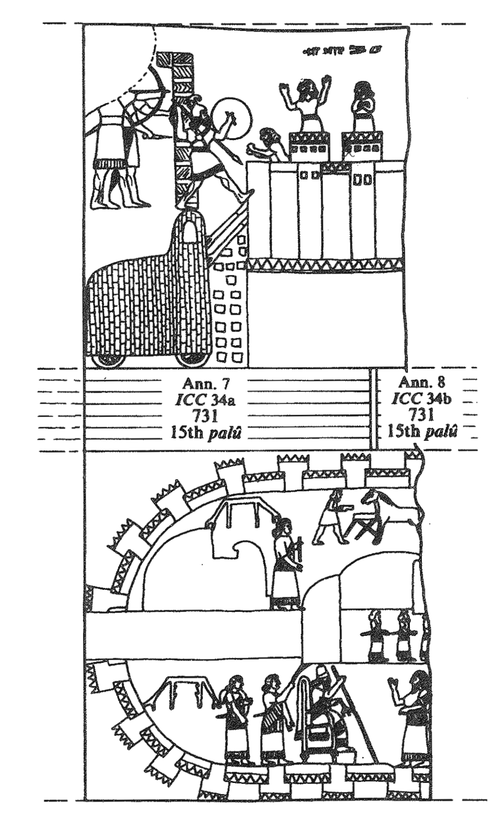


Abb. 2-3 Orthostaten mit siebenzeiliger Annalenrezension und zwei Bildregistern, ehemals wohl aus demselben Raum des Zentralpalastes: im oberen Register links (Abb. 2) Eroberung von Astartu/Aštarot, rechts (Abb. 3) Eroberung von Gazru/Gezer (TADMOR 1994, Fig. 11 'Wall IV').

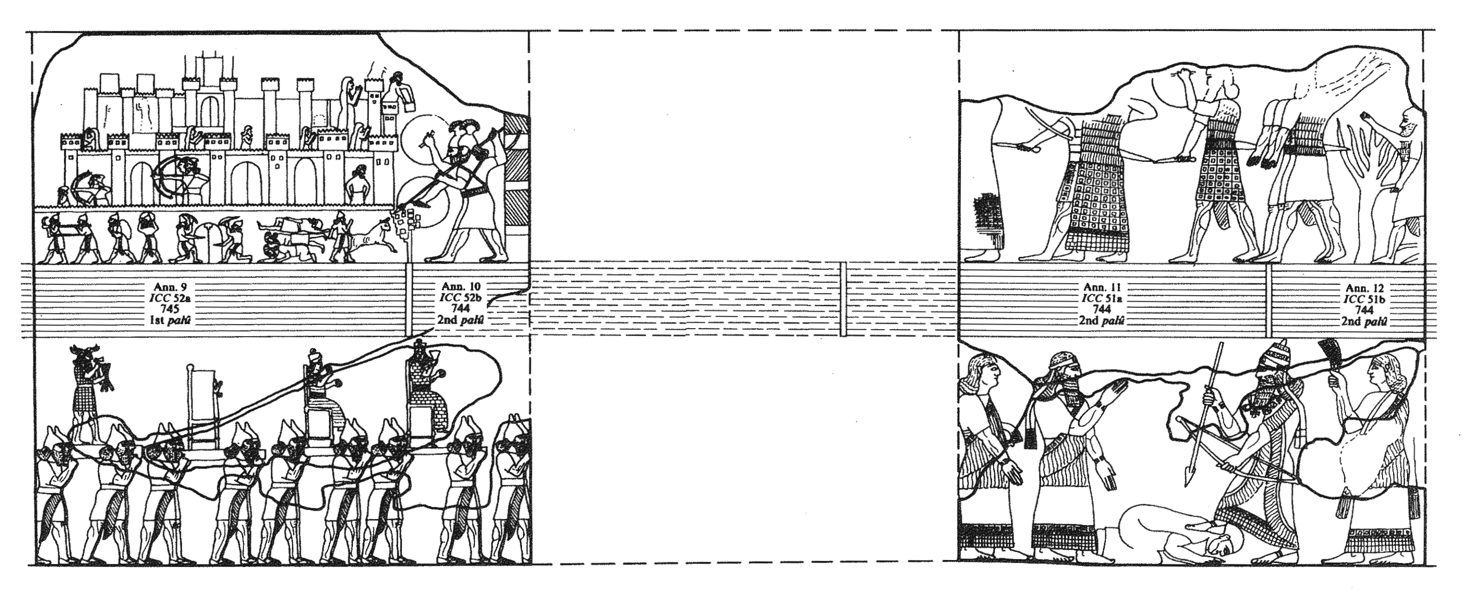


Abb. 4 Orthostaten mit zwölfzeiliger Annalenrezension und zwei Bildregistern: oben Eroberung von Damaskus(?), unten Unterwerfung und Rehabilitation Hanuns von Gaza (nach TADMOR 1994, Fig. 12 'Wall I', leicht korrigiert unter Berechnung des für die fehlende Platte anzusetzenden Zwischenraums).

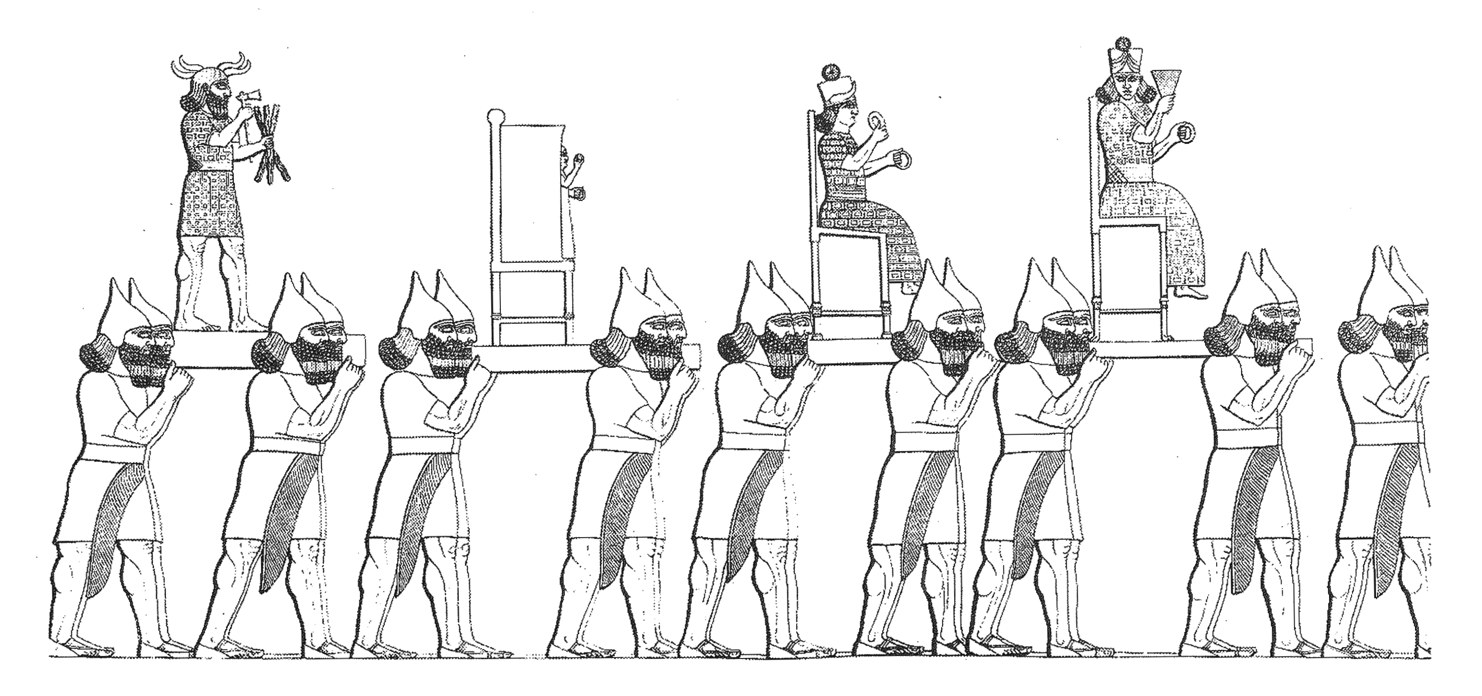


Abb. 5 Detail von Abb. 4, unten links: assyrische Soldaten tragen vier Kultbilder von Gottheiten Hanuns von Gaza (LAYARD 1849, Pl. 65).

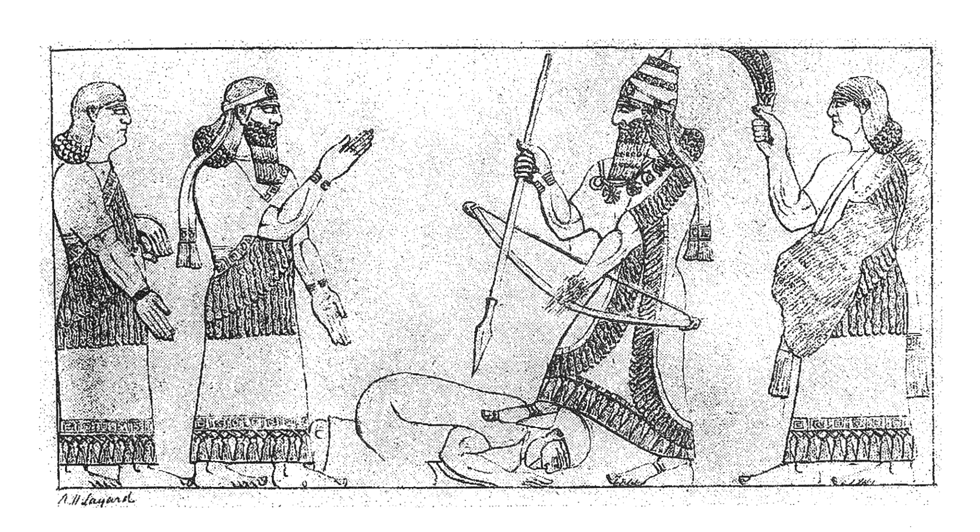




Abb. 6 Detail von Abb. 4, unten rechts: Unterwerfung bzw. Rehabilitation Hanuns von Gaza durch Tiglatpileser III. (a: Or. Dr. III 17 = BARNETT & FALKNER 1962, Pl. XCV; b: LAYARD 1849, Pl. 82 Mitte).

Ein assyrisch bezeugter Tempel in Samaria?

Stefan Timm

Die alttestamentliche Überlieferung gesteht Samaria für die Zeit, da es Hauptstadt des Reiches Israel war, kein Jahweheiligtum zu. Man kann altorientalische Analogien dazu beibringen, daß die Hauptstadt eines Reiches über mehrere Herrscherdynastien hin ohne eigenes Zentralheiligtum blieb. Man mag Indizien dafür finden, daß die späteren judäischen Tradenten jeden möglichen Hinweis in den älteren Überlieferungen auf einen Konkurrenten zu ihrem Tempel in Jerusalem bewußt verschleiert oder getilgt haben. Auch die archäologische Arbeit in Samaria hat kein eindeutiges Ergebnis erbracht, wenngleich die hellenistischen und herodianischen Um- und Neubauten auf dem Stadtberg Samarias die älteren Bauschichten so tiefgreifend gestört haben, daß hier nicht alles geklärt werden konnte. Man mag also mutmaßen, daß es sich anders verhielt; aber handfeste Argumente dafür, daß während der Zeit, da Samaria die Hauptstadt des Reiches Israel war, in der Stadt selbst ein eigener Jahwetempel bestand, sind bislang nicht zur Hand[1].

Wenn die alttestamentliche Überlieferung (bes. 2 Kön 17,1-6) berichtet, der assyrische König Salmanassar (V.) habe Samaria erobert und damit die Eigenexistenz des Nordreiches ausgelöscht, so liegt damit der seltene Fall vor, daß die alttestamentliche Überlieferung den Namen des assyrischen Eroberers bewahrt hat, von seiten des assyrischen Eroberers aber (bislang) keine Texte bekannt geworden sind, in denen sich der assyrische König seines Erfolges rühmt. Im Zusammenhang der Ereignisse der letzten Jahre, da Samaria Hauptstadt des Nordreiches war, scheint es indessen doch Hinweise zu geben, daß mindestens damals ein Jahweheiligtum in Samaria bestand. So sind die Vorgänge um die Eroberung Samarias in den letzten Dezennien mehrfach erörtert worden[2].

J. H. Hayes und J. K. Kuan (1991) haben ein besonders eindrückliches Szenario der letzten Jahre Samaria entworfen. Nach ihrer Darstellung der Ereignisse sei in den letzten Jahren Tiglatpilesers III. im Westen ein antiassyrischer Aufstand ausgebrochen, in den u. a. der König von Damaskus, der König von Tyrus und Hosea von Samaria involviert gewesen seien. Salmanassar V. habe – noch als Kronzprinz im letzten Jahr seines Vaters Tiglatpileser III. – diesen Aufstand niedergeschlagen, wobei es zu einem ersten Treffen zwischen Salmanassar V. und Hosea gekommen sei.

---

[1] Ein Summarium der Debatte um einen Jahwetempel in der Stadt Samaria bietet – mit negativem Ergebnis – PFEIFFER 1999, 142-164 (Exkurs).

[2] Vgl. TADMOR 1958; TIMM 1989/1990, 62-82; NA'AMAN 1990, 208-225; BECKING 1992; FUCHS 1994, 458f (s.v. «Samerina»). Die ikonographischen Belege, die für ein Jahwebild (in Samaria) beigebracht worden sind, bedürfen methodologisch einer eigenen Diskussion, die hier zurückgestellt werden muß; vgl. dazu u.a. UEHLINGER 1998; BECKING 1999 und NA'AMAN 1999.

Während Salmanassar V. dann sein erstes Regierungsjahr in Assyrien zubringen mußte, hätten die westlichen Staaten, u. a. Tyrus und Israel, erneut rebelliert. Gegen sie sei Salmanassar V. dann in seinem 2. Regierungsjahr losgezogen, wobei er das Umland Samarias verheert habe, so daß Hosea von Israel sich ihm habe ergeben müssen. Die Stadt Samaria selbst sei Salmanassar bei diesem Feldzug jedoch noch nicht in die Hände gefallen. Auf diese Situation spiele Hos 10,13b-15 an. Dort heißt es[3]:

> Because you have trusted in your way (or your chariotry),
> in the strength of your warriors,
> then the alarm of war will arise among your people,
> and all your fortifications will be destroyed;
> like Shalman(eser) destroyed Beth Arbel on the day of battle,
> a mother with her children was bashed.

Diesem zweiten Feldzug Salmanassars V. (den ersten habe er noch zu Lebzeiten seines Vaters Tiglatpileser III. gegen Tyrus unternommen) sei das Umland der Hauptstadt Samaria anheimgefallen, u. a. die Stadt Bethel mit ihrem Jahweheiligtum. Nach Abzug des Assyrers hätten die Einwohner der Stadt Samaria – ihres bisherigen Heiligtums in Bethel beraubt – in der Hauptstadt Samaria selbst eine Jahwekultstätte errichtet. Darauf spiele Hos 8,4-5 an[4]:

> They have enthroned a king,
> but not with my consent;
> they have set up a government,
> but I have not recognized it.
> Their silver and their gold,
> they have fashioned for themselves cultic paraphernalia;
> in order that it might be cut down.
> It is rejected, your calf, O Samaria;
> my anger burns against them.

Während sonst im Alten Testament nichts von einem Jahweheiligtum in der Stadt Samaria verlaute, sei der Beleg für das «Kalb Samarias» in Hos 8,4-6 (vgl. noch Hos 10,5) auf eben die Kultstätte zu beziehen, die nach dem Verlust des Heiligtums Bethel für kurze Zeit in der Hauptstadt eingerichtet worden sei. Daß es in der Stadt Samaria selbst ein Heiligtum gegeben habe, werde im übrigen durch zwei außerbiblische Texte bestätigt. Zum einen durch eine Inschrift Sargons II. und zum anderen durch einen in diese Zeit zu datierenden Brief, den H. W. F. Saggs publizieren werde, in dem ein assyrischer Beamter an den Hof berichtet, er habe ein Heiligtum in Samaria gesehen[5].

---

[3] Übersetzung von HAYES & KUAN 1991, 163f.
[4] Übersetzung nach HAYES & KUAN 1991, 167.
[5] HAYES & KUAN 1991, 168.

Das Szenario der letzten Jahre des Nordreiches, wie es J. H. Hayes und J. K. Kuan entworfen haben, ist eindrücklich. Es basiert aber zu einem erheblichen Teil auf den griechischen Überlieferungen bei Menander bzw. bei Josephus. Die griechischen Überlieferungen bei Dios und Menander, allein überliefert bei Josephus, sind jedoch gänzlich ungeklärter Herkunft. Sie sind voller Abstrusitäten und Unwahrscheinlichkeiten, müssen darüber hinaus an entscheidenden Stellen erst konjiziert werden, um überhaupt Sinn zu geben, so daß die Berufung darauf jede historische Rekonstruktion diskreditiert[6]. Trotz dieses grundsätzlichen Einwandes ist an dem Szenario von J. H. Hayes und J. K. Kuan beeindruckend, daß sie für eine Stelle im Hoseabuch, wo von einem «Kalb Samarias» die Rede ist, eine historische Konstellation entworfen haben, in der dieser Ausdruck so strikt wie möglich verstanden werden kann: als «Kalb»[7] der *Stadt* Samaria und nicht – wie üblich – als pejorative Bezeichnung der Jahwekultstätte in Bethel. Sofern nämlich – wie üblich – unter «Kalb Samarias» das Kultbild in Bethel verstanden wird, müßte schon beim Propheten Hosea mit einer Doppeldeutigkeit des Namens «Samaria» gerechnet werden. Einerseits mit «Samaria» als Name der Hauptstadt des Nordreiches und andererseits mit «Samaria» als Landschaftsbezeichnung. Seit den Zeiten A. Alts galt unter den deutschen Alttestamentlern der erweiterte Gebrauch des Ausdrucks «Samaria» als einer Landschaftsbezeichnung als Erfindung der Assyrer. Nachdem sie den Reststaat des Nordens samt seiner Hauptstadt erobert und als neue Provinz ihrem Imperium eingegliedert hatten, «ist also Samaria nicht mehr wie früher nur Stadt-, sondern zugleich politischer Landschaftsname, was auch im Alten Testament seine Spuren hinterlassen hat»[8]. Abgeleitet vom Namen der assyrischen Provinz, die auf dem Boden des Reststaates Israel eingerichtet worden war, gäbe es im Alten Testament erst nach dem Untergang des Nordreiches die Verwendung des Namens Samaria für die Landschaft.

Wie so oft hat A. Alt eine scharfe Alternative formuliert. Seine These, daß der Name שמרן – Samaria erst *nach* dem Untergang des Staates als Landschaftsname gebräuchlich geworden ist, besagt für Hos 8,6 (unter der Annahme, daß der Text von Hosea stamme), daß hier nur eine Kultstätte in der Hauptstadt gemeint sein kann[9].

---

[6] Vgl. zu den griechischen Überlieferungen bei Menander bzw. Josephus ausführlich TIMM 1982, 200-230. Die beeindruckende Sammlung von Belegen griechisch-römischer Autoren zu Phönizien durch LIPINSKI 1995 hat dennoch nicht erweisen können, daß die griechisch-lateinischen Überlieferungen für das 9. oder 8. Jh. v. Chr. eine Prävalenz vor den einheimischen phönizischen (und assyrischen) Texten haben.

[7] Immer noch lesenswert WEIPPERT 1961.

[8] ALT 1934, 9 = 1964, 319f. Ebd. 320 Anm. 1 heißt es: «Erst von jetzt an konnte der vorher undenkbare Ausdruck 'die Städte Samarias' für die Orte der Provinz aufkommen (2. Kön 17, 24.26; 23, 19; anachronistisch auch 1. Kön 13, 32)». — Unter Berufung auf NOTH 1957, 79 (wo die These A. Alts im Hintergrund steht) so auch WOLFF 1965, 179f.

[9] M. Noth hat seine frühere Ansicht (a.a.O.) später ausdrücklich revidiert. «Dem Ausdruck עגל שמרן in Hos 8, 6 muß trotz der entgegenstehenden Schwierigkeiten (vgl. H. W. WOLFF, BK XIV/I) doch wohl entnommen werden, daß es in der späteren israelitischen Königsstadt Samaria noch in der Zeit der Dynastie Jehu ein solches Kalb gegeben hat» (NOTH 1968, 285).

Sofern der Text jedoch auf das Heiligtum in Bethel zu beziehen ist, widerspräche er der These Alts, womit gleichzeitig die Herkunft des Textes von Hosea in Frage steht. Beides zugleich ist bei der These Alts anscheinend nicht zu haben: der Gebrauch des Namens שמרן – Samaria als eines Landschaftsnamens erst ab der assyrischen Eroberung und die Herleitung der Textaussage vom Propheten Hosea samt Bezug auf Bethel[10]. Alles andere führt für Hos 8,6 nur zur Konfusion: daß der Text vom Propheten stamme, gleichzeitig aber eine Anspielung auf das Heiligtum in Bethel sei. – Ohne daß sie auf die These A. Alts hingewiesen hätten[11], ist bei dem Szenario, wie es J. H. Hayes und J. K. Kuan für die letzten Jahre des Nordstaates entworfen haben, der Name «Samaria» vor dem Untergang der Stadt noch *nicht* auf die Landschaft ausgeweitet. Er meint dann eine Kultstätte in der Hauptstadt des Nordreiches. Die Herkunft des Textes vom Propheten Hosea gilt gleichzeitig – unausgesprochen – als selbstverständlich.

Wenn J. H. Hayes und J. K. Kuan auf diese Weise einen ersten – alttestamentlichen – Beleg für eine Jahwekultstätte in der Stadt Samaria gewonnen zu haben meinen, so ist ihr zweiter Beleg für eine Jahwekultstätte in der Hauptstadt des Nordreiches ein schon länger bekannter assyrischer Text Sargons II. Im sog. Ninive-Prisma, das Gadd (1954) aus verschiedenen Fragmenten zusammengesetzt und publiziert hatte, rühmt sich der assyrische König u. a. «Die Samarier, die aus Haß gegen meinen königlichen [Vorgänger(?)] die Untertänigkeitsbezeugung und das Senden von Tribut [...] eingestellt hatten und Krieg führten – in der Kraft der großen Götter, meiner Herren, kämpfte ich mit ihnen; 27280 Leute samt ihren Kriegswagen und den Göttern, auf die sie vertrauten, erbeutete ich»[12]. R. Borger hatte zu letzterem Satz eine bezeichnende Fußnote geboten. Sie lautete «Auch in Samaria werden, wie sonst in anderen eroberten Städten, irrtümlich Götterstatuen vorausgesetzt»[13]. Der Satz des assyrischen Königs wäre somit eine nichtssagende Floskel und entbehre in Bezug auf

---

[10] JEREMIAS 1983, 107f deutet den Wortlaut einerseits so, daß mit der Bezeichnung «Kalb Samarias» – frei übersetzt «das Staatskalb» – der offizielle Staatskult der Nordreiches gemeint sei, andererseits aber allein das Stierbild in Bethel («In der Hauptstadt Samaria selber ist uns ein Stierbild nirgends im Alten Testament belegt, und den dortigen Baaltempel hatte Jehu Mitte des 9. Jh. ein für allemal entweiht; vgl. 2Kön 10, 27»), so bleibt dennoch die Frage, ob «Samaria» in diesem Kontext schon als Bezeichnung des Staates angesehen werden darf. – Die Alternative, die A. Alt mit seiner These aufgestellt hatte, ist bei PFEIFFER 1999 nicht mehr gegenwärtig.

[11] Es sei hier nicht erörtert, ob die These A. Alts noch haltbar ist. Es braucht dem geehrten Jubilar nicht erläutert zu werden, daß König Joas vom Land (!) Samaria schon Adadnerari III. Tribut gebracht hatte, der Landesname Samaria den Assyrern also schon längst bekannt war, bevor sie den Rest Israels zur Provinz degradierten, vgl. WEIPPERT 1992, 45 mit Anm. 17. Die Deutung einer der Inschriften auf einem Pithos aus Kuntillat ʿAǧrūd (vgl. RENZ 1995, 59-63 = KAgr (9):8) als «... Jahwe von Samaria», die sich seit EMERTON 1982, 3f durchgesetzt hat, entspräche einem solchen erweiterten Wortgebrauch für Samaria schon für frühere Dezennien, wird neuerdings aber auch wieder bestritten; vgl. MERLO 1998, 205f.

[12] Übersetzung nach BORGER: TGI³ (1979) 60f. Diskussion neuerer Lesungs- und Deutungsvorschläge bei BECKING 1992, 28-31.

[13] A.a.O. 60 Anm. 2.

die Stadt Samaria jeglicher Realität. Die Götterbilder – gar in Plural! –, die Sargon angeblich aus der Stadt Samaria fortgeschleppt habe, hätten keinerlei historische Realität, sondern seien eine irrtümlich hier eingefügte leere Floskel. Ohne die Worte des Assyriologen R. Borger zu benutzen, aber die Sache sarkastisch zugespitzt: die biblische Tradition hat recht, der assyrische Text hat unrecht.

Die Deutung dieses offiziellen assyrischen Textes war seit seiner Erstedition kontrovers und wird weiter kontrovers bleiben. Während seinerzeit der Ersteditor C. J. Gadd die assyrische Textaussage unstrittig für «bare Münze» hielt und sie als «doubtless an interesting evidence for the Polytheism of Israel» deutete[14], hat sie sich bei R. Borger zu einer leeren Floskel verflüchtigt, die irrtümlich in den Text eingefügt sei und keine historische Realität widerspiegele. – Die eine wie die andere Ansicht sind hinterfragbar. Für C. J. Gadd gilt, daß dann, wenn jemand von «zweifellos» (doubtless) spricht, stets besondere Zweifel angebracht sind. Als bis dato einzigem assyrischen textlichen Zeugnis für Götterbilder in Samaria ist diesem Zeugnis gegenüber solange ein Vorbehalt anzumelden, wie es nicht durch weitere Texte erhärtet werden kann. Beim Diktum R. Borgers wäre zu fragen, wodurch denn erwiesen ist, daß es sich hier um eine inhaltsleere Floskel handle. Wenn R. Borger in seiner Neubearbeitung des Textes in TUAT I (1984) 381 sein früheres Diktum nicht mehr wiederholt, so räumt er stillschweigend ein, daß die Sache nicht so sicher ist, wie es früher schien[15].

Nach dem zuvor referierten Szenario, wie es J. H. Hayes und J. K. Kuan entworfen haben, müßte es in der letzten Phase vor dem Untergang des Nordreiches in der Stadt Samaria tatsächlich Jahwebilder gegeben haben. Also hätte die biblische Tradition recht, die assyrische auch. Nach den Anfragen, die hier zuvor erhoben worden sind, überzeugt diese These aber solange nicht, wie nicht noch weitere Belege hinzukommen. Auf einen – zusätzlichen – assyrischen Beleg für ein Jahweheiligtum in der Stadt Samaria haben J. H. Hayes und J. K. Kuan vor schon mehr als zehn Jahren hingewiesen. In einem keilschriftlichen Brief, der in diese Zeit zu datieren sei und von H. W. F. Saggs publiziert werde, berichte ein assyrischer Beamter, er habe ein Heiligtum in Samaria gesehen.

Dieser Hinweis war bislang nicht verifizierbar. Er ist nunmehr als Nimrud-Dokument Nr. 2417 publiziert[16]. Er lautet wie folgt:

Vs.
1´ … … x [… …]
[x] ? … x AŠ IGI A x [… …]
⸢*a*⸣-*na* $^{\textit{māt}}$ *Sa-mir-na* [… …]
ina KUR Ú : GAR BU x [… …]
5´ $^{\textit{amēl}}$ *mār šip-ri š*[*a*] L[Ú] [… …]
issu $^{\textit{amēl}}$ *šanû i-r*[*a*] -x [… …]
bēl pi-qi-ti š[*a*] [… …]

---

[14] GADD 1954, 181.
[15] Ohne die leisesten Zweifel am Berichteten MAYER 1995, 320.
[16] SAGGS 2001.

i-tal-ku GIŠ x [... ...]
ina āli pa-pa-ha [... ...]
10´ *ku-*[*t*]*a-a*[*l*]? [... ...]
x x ... [... ...]
Basis *šúm* ... [... ...]
[*t*]*a*?-*ma*? -⸢*a*⸣ ? [... ...]
x x x [... ...]
15´ Rs. ... ... x [... ...]
... x ... [... ...]
ma x x [... ...]
ša x x x [... ...]
URU x x ... [... ...]
20´ *i*[*l*]? -*m*[*e*]? x [... ...]
a-na-ku x [... ...]
... x x [... ...]
Linke Seite
... ... *a-te gab-bu-s*[*ú*]

Entgegen dem Szenario, das J. H. Hayes und J. K. Kuan für die letzten Jahre des Nordreiches entworfen haben, wo es nach ihrer Ansicht ein auch assyrisch bezeugtes Jahweheiligtum in der Stadt Samaria gegeben habe, ist der Text des nunmehr veröffentlichten Briefes ernüchternd. Sowohl seine Anrede als auch seine Datierung sind weggebrochen. Es mag bislang noch nicht ausgesprochene Argumente vom Fundort der Tafel her oder von ihrem keilschriftlichen Duktus geben, um ihn – wie es J. H. Hayes und J. K. Kuan taten – in die Zeit Sargons II. zu setzen. Sachlich ist er nach der Beschreibung bei H. W. F. Saggs schlicht «neo-assyrian script». Er könnte also genausogut fünfzig Jahre nach dem Untergang des Nordreiches geschrieben worden sein[17].

Keine einzige Zeile ist bei dem extrem fragmentarischen Zustand der Tafel vollständig lesbar. Das erschwert jede Interpretation ungemein. Übersetzbar ist (und nur von der Vorderseite) lediglich:

Z. 3 zum Land Samaria...,
... im Land ...
Z. 5 der Bote des ......
Z. 6 mit dem «Zweiten»......
Z. 7 der Beauftragte (*bēl piqitti*) des......
Z. 8 sie gingen (evt. auch: er ging)......
Z. 9 in der Stadt einen Schrein......
Z. 10 Hi[nt]erko[pf] / Rü[ck]se[ite]......

In Hinsicht auf diesen Text ist festzustellen, daß er sehr viel weniger bietet, als nach den Ankündigungen bei J. H. Hayes und J. K. Kuan zu erwarten war. Wenn hier von

[17] Eine Zusammenstellung der assyrischen Belege für die Provinz Samaria bei BECKING 1992.

einem «Boten des [...]» (*mār šipri...*) die Rede ist, dazu von einem «Zweiten» oder «Vize-» (*šanû*) und einem «Beauftragten» (*bēl piqitti*), so waren das geläufige Titel der assyrischen Administration. Ein «Beauftragter» (*bēl piqitti*) ist in einem anderen Zusammenhang für die assyrische Provinz Samaria einmal genannt[18]. Angesichts des fragmentarischen Zustandes des Textes ist keineswegs sicher, daß alle genannten Beamten etwas mit der Provinz Samaria zu tun hatten. Die Provinz Samaria ist zwar *verbatim* in Z. 3 genannt, und nicht – wie nach J. H. Hayes und J. K. Kuan anzunehmen war – die *Stadt* Samaria (vgl. das Determinativ KUR/*māt* = «Land»). Daß es in dem Brief aber *allein* um die assyrische Provinz Samaria ging, ist problematisch. Denn auf den Provinznamen *Sa-mir(i)-na* (Z. 3) folgt in Z. 4: *ina* KUR Ú : GAR BU x [... ...]. Diese Zeichen hat schon H. W. F. Saggs nicht zu einer sinnvollen Lesung zu verbinden vermocht. Ohne eine erneute Kollation ist nicht weiter zu kommen. Das Zeichen KUR in Z. 4 kann das Determinativ für einen zweiten Landes- oder Provinznamen gewesen sein, der dann mit ù- begonnen hätte.

Neben dem neuen Beleg für den Provinznamen Samaria in Z. 3 ist das bemerkenswerteste die Erwähnung eines *papahu* in einer (namenlosen) Stadt in Z. 9 (*ina āli papaha*). Das akkadische Wort *papahu* bezeichnet nach dem Wörterbuch[19] eine Cella, einen Kultraum oder ein Heiligtum. Es ist bei Sargon und seinen Nachfolgern Sanherib und Asarhaddon mehrfach bezeugt. Soweit sich das anhand der zitierten Belege feststellen läßt, haben die Assyrer das Wort *papahu* nicht auf Kultstätten fremder Völker angewandt. So ist zwischen der Provinzalbezeichnung Samaria in Z. 3 und der in Z. 9 genannten (namenlosen) Stadt kein Zusammenhang herzustellen, da das dem sonstigen Gebrauch des Wortes *papahu* widerspräche. Eine Verknüpfung zwischen dem Provinznamen Samaria in Z. 3 und «der Stadt» (*ina āli*) in Z. 9 ist somit nicht gerechtfertigt. Daß der *papahu* in der (namenlosen) Stadt in Z. 9 auf die Hauptstadt der Provinz, also die Stadt Samaria selbst, zu beziehen sei, sollte nicht behauptet werden. Denn der Name der Provinz Samaria und die (namenlose) Stadt sind im Text durch fünf fragmentarische Zeilen voneinander getrennt. Dieser assyrische Text ist also kein Beleg für ein Jahweheiligtum in der Stadt Samaria.

Die Publikation des keilschriftlichen Textes ND 2417 bereichert uns um einen neuen Beleg für die assyrische Provinz Samaria (*māt Samir(i)na*). Aus dem Text ergibt sich kein Anhaltspunkt, unter welchem König (Sargon, Sanherib oder ein späterer?) er geschrieben worden ist. Im Text könnte in Z. 4 über Samaria hinaus noch ein weiterer Provinz- oder Landschaftsname gestanden haben. Der Erhaltungszustand des Textes erlaubt dazu keine sichere Aussage. Obgleich in Z. 5, 6 und 7 drei verschiedene assyrische Beamtentitel genannt werden, ist für keine diese Personen der Name erhalten. Welchen Zweck das Schreiben hatte, ist ebenfalls völlig offen.

In Z. 9 wird für irgendeine Stadt (*ālu*) ein *papahu* (Cella u. ä.) genannt. Welche Stadt das war, ist nicht auszumachen. Es ist ungerechtigfertigt, sie für die Hauptstadt der assyrischen Provinz Samaria zu halten. Es mag irritieren, daß die Hauptstadt des

---

[18] CT 53, 458 = SAA I, Nr. 255; vgl. BECKING 1992, 109f.

[19] Vgl. AHw II 823.

Nordreiches Samaria keinen Tempel gehabt habe. Aber dieser assyrische Brief ist alles andere als ein handfester Beleg für eine Jahwekultstätte in der Stadt Samaria.

Bibliographie

Alt, A. 1934. Die Rolle Samarias bei der Entstehung des Judentums: Festschrift O. Procksch zum 60. Geburtstag 1934. Leipzig, 6-28 = ders 1964. Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel II[3]. München, 316-337.

Becking, B. 1992. The Fall of Samaria. An Historical and Archaeological Study (SHANE 2). Leiden – New York – Köln.

Becking, B. 1997. Assyrian Evidence for Iconic Polytheism in Ancient Israel?: K. van der Toorn ed., The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East. Leuven, 157-171.

Emerton, J. 1982. New Light on Israelite Religion. The Implications of the Inscriptions from Kuntillet 'Ajrûd: ZAW 94, 2-20.

Fuchs, A. 1994. Die Inschriften Sargons II. aus Khorsabad. Göttingen.

Gadd, C. J. 1954. Inscribed Prisms of Sargon from Nimrud: Iraq 16, 173-201.

Hayes, J. H. & J. K. Kuan 1991. The Final Years of Samaria: Biblica 72, 153-181

Jeremias, J. 1983. Der Prophet Hosea (ATD 24/1). Göttingen.

Lipinski, E. 1995. Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique (OLA 64). Leuven.

Mayer, W. 1995. Politik und Kriegskunst der Assyrer (ALASPM 9). Münster.

Merlo, P. 1998. La dea Asera. Mursia.

Na'aman, N. 1990. The Conquest of Samaria: Biblica 71, 208-225.

Na'aman, N. 1999. No Anthropomorphic Graven Image. Notes on the Assumed Anthropomorphic Cult Statues in the Temples of YHWH in the Pre-Exilic Period: UF 31, 391-415.

Noth, M. 1957. Die Welt des Alten Testaments. Berlin[3].

Noth, M. 1968. Könige (BK IX /I). Neukirchen-Vluyn.

Pfeiffer, H. 1999. Das Heiligtum von Bethel im Spiegel des Hoseabuches (FRLANT 183). Göttingen.

Renz, J. 1995. Die althebräischen Inschriften = J. Renz & W. Röllig, Handbuch der althebräischen Epigraphik I. Darmstadt.

Saggs, H. W. F. 2001. Nimrud Letters 1952. London.

Tadmor, H. 1958. The Campaigns of Sargon II: JCS 12, 22-40.77-100.

Timm, S. 1982. Die Dynastie Omri. Quellen und Untersuchungen zur Geschichte Israels im 9. Jahrhundert vor Christus (FRLANT 124). Göttingen.

Timm, S. 1989/90. Die Eroberung Samarias aus assyrisch-babylonischer Sicht: WO 20/21, 62-82.

Uehlinger, C. 1998. «...und wo sind die Götter von Samarien?»: M. Dietrich & I. Kottsieper ed., «Und Mose schrieb dieses Lied auf». Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient. Festschrift für O. Loretz zur Vollendung seines 70. Lebensjahres (AOAT 250). Münster, 739-776.

Weippert, M. 1961. Gott und Stier: ZDPV 77, 93-117.

Weippert, M. 1992. Die Feldzüge Adad-neraris III. nach Syrien. Voraussetzungen, Verlauf, Folgen: ZDPV 108, 42-67.

Wolff, H. W. 1965. Dodekapropheton 1: Hosea (BK XIV/I). [2]Neukirchen-Vluyn.

Central Syria in the Letters to Sargon II

Frederick Mario Fales

For Manfred Weippert, in fond recollection of our encounter some 20 years ago in the *campagna* of the Etruscans, I hereby offer a small contribution on a similarly fascinating ancient rural landscape, of which he is a renowned expert. To a future reunion – as friendly and fruitful as the first one – on the ramparts of Qatna, *inshallah*.

The scant dozen letters written to Sargon II by his officials in the Central Syrian region – republished in 1987 by Simo Parpola in vol. I of the *SAA* text series[1] – represent only 4% of the total correspondence attributed to this ruler within the Assyrian state archives of Nineveh and other Assyrian capital cities. From this point of view, the *dossier* of letters on the Central Syrian region is – presumably by mere chance – among the smallest within Sargon's correspondence[2]; and the information it offers is in no way comparable to that of other contemporaneous *dossiers*, such as e.g. the letters from the north-eastern frontier of Assyria, which yield a relatively clear sequential picture of the diplomatic and spying activities of the Assyrians against the strong neighboring power of Urarṭu during the years which preceded the successful campaign of 714 BC[3].

Yet, despite their limited quantity, the epistolary texts sent to this king from the area of Ṣupat (presumably in the general vicinity of modern Ḥoms)[4] and Hamat (present-day Ḥamāh) are of particular importance, since they illustrate the early phases of Assyrian domination in the Levant, just a few decades after Tiglath-

---

[1] SAA I, nos. 171-182.

[2] Cf. FALES 2001, 99-102; 309-310, for an overview of the archives of the approx. 3000 epistolary documents from the Assyrian empire.

[3] Cf. LANFRANCHI & PARPOLA, SAA V, Introduction, with previous literature.

[4] The problem of the localization of Ṣupite/Ṣupat, *per se* and in its probable correspondence to Biblical Ṣobah, has attracted the opinions of numerous specialists, among whom the scholar fêted with this volume must be comprised (WEIPPERT 1976, 62, with a general localization «im nördlichen Biqāʿ und dem nördlichen Antilibanus»; cf., somewhat similarly, NA'AMAN 1995, 104). A clear-cut identification of Ṣupat with Ḥoms is suggested in the recent atlas by PARPOLA & PORTER 2001, maps 8; 24, but without reference to a recent study on a Mari letter of the «Qatna dossier» by D. Charpin (CHARPIN 1998) which, to my mind, presents a reasonably acceptable confirmation for the location in this exact area, due to the mention of a *têmtum*, to be understood as «lake» in this particular context. On the other hand, NA'AMAN 1999, 424-425, returns with good arguments to a location to the south of Lake Ḥoms, and specifically near «present-day Quṣer, halfway between Qidisi/Qidšu and Rablê/Riblah», with a territory extended «between Qidisi in the north and Lab'u in the south», while reaching «the northern slopes of Mount Lebanon» to the west, and bordering on the desert in the east (cf. map on p. 425).

pileser's military conquest of the region and his administrative reorganization of the empire in a coherent network of provinces[5]. As such, they have been already touched upon, in various ways, by numerous specialists in Assyrian history and historical geography, including the present writer[6]. However, they seem to deserve a further overview at present, not only in the light of the updated textual editions available nowadays, but also and especially because a detailed look at their contents yields information which may be tested against some recent advancements in the historical perspective on the Assyrian empire.

*

The *dossier* of letters to Sargon from Central Syria may be divided into four parts, in relation to the different authors: Bel-duri (SAA I, 171-172), who is reputed to have been governor of the Damascus region, but who might alternatively have been a personal envoy of Sargon with special powers over a large part of the Transeuphratic area[7]; Adda-hati, governor of Hamat (SAA I, 173-176)[8]; Bel-(l)iqbi, governor – or vice-governor – of Ṣupat (SAA I, 177-179, perhaps also 181)[9], and one or more

[5] On the provincial organization of the Assyrian empire in the area under investigation, cf. e.g. the recent overviews by WEIPPERT 1982, NA'AMAN 1995, and especially p. 105, fig. 1; also HAWKINS 1995, 95-97.

[6] A partial bibliography of extensive quotes or full-length treatments of the letters studied here comprises: EPH'AL 1984, 94-99, FALES 1983 (for SAA I 177), FALES 1989, COLE 1996, 34-42, ELAT 1998, NA'AMAN 1999.

[7] Cf. PNA 1/II, 292a-b, for the relevant texts and extensive discussion, aiming at the conclusion that this man was the governor of Damascus, although «his title is nowhere given». In point of fact, however, the evidence for this professional identification is far from conclusive: it may be noted that (a) SAA I 171 seems to be based in Hatarikka (and the note in SAA I, p. 134, claiming that «since Bel-duri was governor of Damascus, the present letter strongly favours locating Hatarikka (Bibl. Hadrach) in the vicinity of that city... and factually refutes the identification with Afis in upper Syria...», represents a fine piece of circular reasoning!); (b) SAA I 172 presents a single geographical reference, but to Hamat (Obv. 15-16), and Bel-duri is the object of two references in the plural (Obv. 6, Rev. 32); (c) SAA I 3, an *abat šarri*, undoubtedly mentions Bel-duri as stationed in Damascus, but the context – the dispatching of a high-ranking local official and his family to Assyria – rather recalls the well-known letter from Nimrud (CTN 2, 194), relating the varying moods of the *turtānu* as to the concession of POWs to the envoy of the governor of Kalhu; (d) the letters that prove that Bel-duri was greatly in Sargon's favor, holding as a consequence vast landed properties, refer to the province of Guzana (SAA I 233) and to the Kašiyari range (SAA I 240).

[8] PNA 1/I, 45b. This man's governorship over Hamat seems certain in view of the formula *šulmu ana nagê ša Hamat* in SAA I 173 and 174; on the other hand, it may be noted that SAA I 176 holds references exclusively pertaining to Ṣupat and its region. Perhaps a larger Hamat-Ṣupat province was split up over the course of time, with Bel-(l)iqbi taking over the administrative duties for the southern area? This view would tally with the Biblical references to Hamath-Ṣobah, as shown by NA'AMAN 1999.

[9] PNA 1/II, 322 a, and cf. 314b, *ad* 2. The mention of Hēsa as «a road-station of mine» in SAA I 177 indicates this man's administrative responsibilities over the territory of Ṣupat. Cf., however, the previous and next footnotes.

unidentified writers, at least in one case possibly corresponding to Bel-(l)iqbi (SAA I, 180, 182)[10]. The temporal frame of reference within Sargon's reign is decidedly vague: Adda-hati and Bel-(l)iqbi seem to operate in mutual contact in SAA I 175 and 177, but otherwise no connections between the named individuals are apparent. The reference to Dūr-Šarrukēn in SAA I 179, Rev. 15, sets this letter in the central part of Sargon's reign, but no more precisely than this.

In very general terms, it may be said that these letters present a common theme: a certain urge on the part of the authors to prove to the king that an enforcement of the *pax Assyriaca* in the Central Syrian area was in progress, and that it was being carried out according to specific guidelines – i.e. preferably through the research of political consensus to Assyrian policy among the subjected peoples, rather than through harsh measures of punishment. This particularly restrained «style» of Assyrian government is by now recognized as one of the hallmarks of Sargon's foreign policy as viewed through the everyday texts of the age[11], and a close analysis reveals its mechanisms at work even through the violent and war-monging wording of the king's official inscriptions: we may thus see it operating on the eastern front, in the Cilician region, as well as in Samaria, where the king states «I opened the seal of the Egyptian *kāru*, I mingled together Egyptians and Assyrians to make market»[12].

Yet, despite this tactically careful approach to the issues of the local population, the Assyrian officials prove to have been no less keen than their predecessors under Tiglath-pileser III, in exploiting the riches of the region as a productive area and as a crossroads for commerce. It is thus not surprising to find them concerned with the bountiful harvests of barley, indispensable for the support of the troops, cavalry, and beasts of burden[13], as well as with the revenues from taxes or inter-regional trade, particularly in the realm of precious metals or other valued goods which could be shipped to the royal treasury as income or gifts. Exemplary, in this sense, is the proud report of the governor of Hamat, Adda-hati:

---

[10] In both texts, the name of the sender is lost: the integration Bel-(l)iqbi is offered by the editor for SAA I, 181. It may be noticed that, if this authorship were to be proved, the (at least temporary) rank of this individual as *šaniu* of the governor (i.e. possibly of Adda-hati), could be suggested on the basis of the clause in Obv. 18.

[11] Cf. the paradigmatic study by LANFRANCHI 1997, with previous literature, on this point; and most recently FALES 2001, 227-230.

[12] FUCHS 1994, Ann. 13.

[13] This would seem to have been the case already in the letters written to Tiglath-pileser III: cf. e.g. ND 2671 (= Nimrud Letter LXXIX), now in SAGGS 2001, 178-179, where the *turtānu* is quoted as having ordered his subordinates to cultivate 1000 hectares (*emēru*'s) of arable land. It may be noted, however, that the subordinate's reply bears a complaint on the shortage of agricultural implements and draught-animals, not – as will be the case during Sargon's reign – on the shortage of manpower.

> «The silver dues of the prefects and village managers, which were imposed on the people of the region, have been gathered: 2 talents and 18 minas of silver according to the Karkemiš standard[14]. In addition, I (personally) have sent to the king my lord half a shekel of gold, two togas and three tunics with my messenger»[15].

It might at this point be concluded that, all other factors being equal, the operational objectives of the Assyrian governors and their armed forces in Central Syria were not different from those in other areas of recent conquest during Sargon's reign. On the other hand, the corpus of letters under examination bears out two sets of problems – one administrative, the other political – which would seem to have uniquely marked the occupation of this area, and to have caused a number of practical difficulties for the Assyrians.

The administrative problem was that the Assyrian presence – both of military and of civilian personnel – was too thinly spread out on the territory to be held and controlled. This scarcity of personnel could have been due to Sargon's military interest in the northeastern front at the time, but also to the heavy load of manpower which the king drained from all conquered regions to build the walls and palaces of the new capital city of Dūr-Šarruken[16]. The political problem – perhaps somehow tied to the previous issue – was an increasingly obtrusive presence of tribes of Arabs (LÚ.*Aribi*), already well attested in the Central Syrian area since the reign of Tiglath-pileser III[17]. These tribes appear to have been relatively free to roam and even settle to a certain extent in the region, at the same time entering into an ill-defined neighbourly (and even institutional) relation with the Assyrians, while not relinquishing their nomadic customs of self-government and violent appropriation of precious goods, whether belonging to the local population or to the occupying forces themselves.

These two issues may at this point be taken up in this order in the light of the available epistolary evidence – to which some small additions are possible through data on Central Syria from the Nimrud letters of Tiglath-pileser's reign and information from later historical periods[18].

---

[14] For the «mina of Karkemiš» – i.e. the normal weight/value standard of the western part of the Assyrian empire – in relation to the Assyrian mina, cf. most recently ZACCAGNINI 1999-2001, with previous literature.

[15] ND 2437 (= Nimrud Letter XX) = SAA I 176, Obv. 4-9. Cf. the most recent re-edition of the text in SAGGS 2001, 169-171, with some differences in reading and in translation vis-à-vis the SAA version.

[16] For an overview on the documents concerning the building of Dur-Šarruken, cf. most recently FALES 2001, 146-155, 320-323, with previous literature. Within the corpus examined here, cf. SAA I 179, Rev. 13-17, for mention of the king's orders to send craftsmen from Ṣupat to Dūr-Šarruken.

[17] Cf. ND 2644 (= Nimrud Letter XXIII), for which cf. most recently SAGGS 2001, 175-177.

[18] Cf. e.g. SAPIN 1989, LIMET 2000 (although with some imprecision in the use of the Neo-Assyrian sources).

*

As is well known, one of the main administrative requirements of the Assyrian provincial structure was a «postal service», i.e. a working network for the transfer of written messages on safe and viable roads linking the new regions to the «royal highways» (*hūl šarri*) at the heart of the empire. The overall road system of the Assyrian state – at least, insofar as it may be reconstructed as such – appears to have been subdivided in many different «stretches» (*mardītu*), under the responsibility of the local provincial governors[19]; each of such stretches was split up in a number of «post stations» (*bēt mardīti*), where the horses of the messengers could be changed[20].

One of these stations lay at Hēsa, a village of the province of Ṣupat, and possibly to the south of this area, on the road to Damascus[21]; and a letter by the Bel-(l)iqbi (ABL 414 = SAA I 177) points out to the king the complexities of the management of this outpost. The text is here presented in a slightly varying version on previous editions, with the aim of clarifying the variety of issues discussed by the governor, despite his slightly cryptical form of writing:

> The town of Hēsa, a road station of mine – there is no personnel (UN.MEŠ) in it; the postmaster and the commander of the recruits by themselves cannot attend to it. Now, I would like to get together 30 families (É.MEŠ) and place them there, (from the) recruitable people (ERIM.MEŠ) under Nabu-ṣalla the prefect.

---

[19] Thus, e.g., in SAA I 172 (= Nimrud Letter LXXXVIII), Rev. 30-33, the governor of Damascus, Bel-duri (but the name is totally lost in Obv, 2 of the tablet: cf. SAGGS 2001, 174) claims responsibility for transport of food staples as concerns three «stretches», while the governors of adjacent regions limit their control over two stretches each.

[20] For a quick sketch of the Assyrian road system, cf. S. Parpola in SAA I, xiii-xiv. Cf. also KESSLER 1980, for a number of observations of detail, especially as regards the *hūl šarri* joining the Tigris and the Euphrates, and the same author's more circumspect approach on the possibility of reconstructing the Assyrian road system in a recent contribution (KESSLER 1997). On this count, it may be however noted that – while it is true (*ibid.,* 131) that there is «a complete absence of the term *hūl šarri* for the whole region west of the Euphrates» – the letter SAA I 177 (quoted below) mentions a post station «of» (i.e. presumably allotted from the administrative point of view to) the local governor, which must have implicitly lain on the *hūl šarri* itself. Cf. also the next footnote.

[21] Hēsa is identified with present-day Ḥasīya/Ḥasya in PARPOLA & PORTER 2001, 10; the suggestion (noted *ibid.*) goes back to DUSSAUD 1927; but cf. also ALT 1945, 157, and EPH'AL 1984, 97 (with previous refs.). The site (also called Ḥisyah) lies just off the present-day M1 highway in the Ḥoms-Damascus stretch, some 35 kms. south of Ḥoms, but still well within the *muḥāfaẓa* boundary line. This location of the settlement near the main N-S thoroughfare – where, curiously enough, one of the relatively far-in-between stations of the Syrian road police is located – makes the suggested identification with ancient Hēsa quite plausible, although the site seems to have attracted no archaeological interest until now.

(At present,) there are military craftsmen – a full cohort – living in Hēsa[22]; he should move them out, and settle them in the town of Argite, giving to them fields and gardens.

If it is acceptable to the king my lord, may a letter be sent to Nabu-ṣalla the prefect. May I (thereupon) appoint Ia'iru the second in command as village manager on site, and Sin-iddina, the majordomo of Adda-hati (similarly) in the town of Sazanâ, so that they will attend to these road stations faithfully for the Crown (*lit.:* and fear the king)».[23]

As may be seen, the letter records a complaint on the fact that the *mardītu* of Hēsa had become, presumably in the course of time, quite empty of people – of low-ranking if not directly servile status[24] – required for the tilling of fields and orchards in support of the resident Assyrians. The governor thus recommends moving out an unnecessary cohort of craftsmen tied to the army to the (presumably nearby) town of Argite[25], and giving over their agricultural holdings in Hēsa to 30 families drawn from the human reserves at the disposal of the prefect, which are to be displaced for the purpose[26]. The appointment of two persons, present in the area as junior-ranking officials, to the role of village managers, i.e. as intermediaries between the deportees and the military, in Hēsa itself, and in the next road station, Sazanâ[27], would – so

---

[22] SAA I 177, Obv. 11-13: LÚ*. DUMU-*ki*-{*it-ki*}-*te-e* 1-*en* / LÚ*.*ki-s[ir ina* ŠÀ-*bi* URU.*he-e-sa* / *kam-mu-su.*

[23] SAA I 177, Obv. 4-16.

[24] The mention of people organized into «households» (É.MEŠ), to be drawn from the ERIM.MEŠ under the local *šaknu*, cannot but bring to mind personnel of a status similar to that listed in the texts of the «Harran census» (SAA XI, 201-220, also probably from Sargon's time) or of the «schedules» appended to the royal grants (SAA XII, 27; etc.)

[25] Argite might be mentioned also in SAA I, 176, b.e. 21, albeit in broken context, together with Ṣupite. No hypotheses on the location of Argite are expressed in PARPOLA & PORTER 2001. Cf., on the other hand, WEIPPERT 1976, 62, following previous views, who considers that this site should be identified with URU.*Ha-ar-ge-e* in Assurbanipal's annals, both resulting in «einer noch nicht lokalisierten Stadt, die wahrscheinlich am Rand der Wüste im mittleren Syrien gelegen hat»; and cf. also EPH'AL 1984, 97. In this connection, a possibility that comes to mind – on the sole, and often unreliable, basis of toponomastic similarity – is the site of 'Arjūn, quite close to Tell Nebī Mend/Qadesh to the south of Lake Ḥoms: on this site, cf. PÉZARD 1931, 25, who recalls the presence of a Roman milestone, as well as of shreds of Roman and Byzantine buildings.

[26] The expression «to give fields and gardens» to specific people in the place of destination is, obviously, a fixed way of stating the point, that the same peoples' rural holdings are to requisitioned by the Assyrian state in the place of origin: notice, e.g., how the same notion is applied to the Arab chieftain Ammi-li'ti, whose «fields and gardens» have been clearly taken away by Bēl-(l)iqbi, in SAA I 179, Obv. 17-18.

[27] Sazanâ has been identified with a site mentioned in a Late Bronze Age letter from Kāmid el-Lōz, and thus is considered to be in the Lebanon Valley, «probably near the junction of the Beqā' route and the Beirut-Damascus route» (EPH'AL 1984, 97). However, NA'AMAN 1999, 423, locates it «along the modern Homs-Damascus road, either north or south of Hēsa»; similarly, PARPOLA & PORTER 2001, map 8 B2, place it – albeit with a question-mark – at the junction of the M1 Syrian highway with the road leading eastwards to Palmyra.

the governor assures the king – greatly improve the efficiency of the royal road and mail service.

A complaint on the overall scarcity of Assyrian officials, soldiers and agricultural personnel in the area of Ṣupat may be found in a further letter, this time by Adda-hati, discovered at Nimrud (SAA I 176):

> I myself harvest the sown fields of the city of He[sa(?)][28], and I harvest 1000 hectares of sown fields of the city of Laba'u in addition.
>
> Now, the king should give (me) Assyrian people and Itu'ean (auxiliary troops) so I may settle them in the open countryside (*ina madbar*).
>
> There is not one Assyrian city-overseer nor one Assyrian gate-guard (left) in all (the province of) Ṣupat![29]

The sequence of facts and requests presented here to the king is of particular interest: first, the governor relates that the charge of harvests in two local townships[30] has been taken up by himself (i.e. by his own personnel); secondly, he asks the ruler to send over from the Assyrian heartland a contingent of farmers, together with the Itu'ean military police required to guard them[31], as a permanent work force in the open countryside. Finally, to mark his point, he claims that – obviously through displacements such as the one concerning the «deputy» Ia'iru in the letter above, and due to general shortage – the administrative structure in the area of Ṣupat is so thinly stretched out, that no official with juridical power (from the higher «city overseer» to the simple «gate guard») is left in the entire province.

One of the issues borne out in passing by this letter, is that the *madbaru/mud(a)buru*[32], i.e. the open countryside between one township and the next, was left

---

[28] The integration of URU.*Hi*[x x] as Hēsa is of course conjectural. An alternative suggestion for integration as *Hi*[*rmil*], or sim., is made by NA'AMAN 1999, 423.

[29] SAA I 176, Rev. 25-33.

[30] For Laba'u, corresponding to Biblical Lebô, cf. most recently NA'AMAN 1999, 419-421, with previous lit., and PARPOLA & PORTER 2001, 12 and map 8. The site should correspond to Tell Qaṣr Lebwe on the main highway of the Beqā' north of Baalbek, alongside present-day Labwa/Labwe, near the sources of the Orontes. This location is crucial to the argument that the province (or sub-province) of Ṣupat stretched – similarly to that of Damascus to the south – on both sides of the Anti-Lebanon, with a clear reflex on the implications of the word *madbaru*, below.

[31] On the particular role of the Itu'eans within the armed forces of Assyria, cf. most recently FALES 2001, 76-77, 304, with previous literature.

[32] The Neo-Assyrian term *madbaru/mud(a)buru* in these texts should – again – be understood with an eye to the descriptions of land and people in the «Harran Census», where *madbaru* refers to the areas which neither within the administrative limits of a particular township, nor in the surrounding agricultural strip (*qannu*), but rather in the «open countryside» – which, if not cultivated, may rapidly revert to steppe. Thus, the translation «desert», often employed with an eye to the Assyrian Royal Inscriptions, and to West Semitic (and especially Biblical) usages, should be critically evaluated in relation to the specific geographical context under examination: just by way of example, the text ND 2766 (= Nimrud Letter LXX), now republished in SAGGS 2001, 161-162, patently concerns the destination of pack-animals in the *madbaru* of Rablê (modern Riblah) and

largely to its own devices, since the sparse village communities which populated it were virtually uncontrollable by the Assyrians – a security problem of this Central Syrian area which had arisen already in the age of Tiglath-pileser III[33]. Not by chance, our letter goes on to deal with a further problem, that of the isolation of specific communities living high up on ancient *tells* in the countryside, and thus at some distance from their cultivated fields, which could thus fall prey to the marauding Arabs – a situation which is clearly hinted at in the final clause of Adda-hati's message, when he says «There is continual hostility [in the] open countryside, (but) I am not negligent in my watch»[34]. The king thus recommends that the people build new mud-brick structures at the base of the mounds – although the governor subtly expresses his doubts on abandoning those villages endowed with walled fortifications:

> As to what the king my lord ordered: «The people living on the *tells* (*tilāni*) should come down to build (houses) *at the bottom*»[35] – they have come down. (Now,) should (the people from) those ten fortified settlements (URU.MEŠ É.BÀD) in the open countryside come down as well? What does the king my lord say?[36]

The difficulty in keeping track of the *madbaru* and of its agricultural output would seem to be mentioned in a further letter, by Bel-duri (SAA I 172). Following a request by the king to raise grain for bread and fodder from the region, with an order to funnel the provisions through specific channels, the author is forced to report that the governors are against the planned measure, since no administrative subdivision of the villages in the open countryside has been hitherto effected:

> «Why (call them) «ours»? The villages in the open countryside belong to all the governors, and (these) villages *thresh* (*e*?*-nu-gu*) within each other!» (Accordingly), may the king my lord send word that they write down (which are) their villages in the open countryside.[37]

Qadesh, i.e. between the southern Ḥoms region and the upper Beqāʿ, well within the Orontes catchment basin.

[33] Cf. ND 2766 (see the previous footnote), where the clause (Rev. 10'-14') *šarru bêlī ūda ša ālāni ša aṣappu ina libbi usseribāni qabassi mudabiri šunu* indicates that «The king my lord knows that the townships in which the pack-animals have been introduced are in the open countryside», although the author thereafter (Rev. 19'-20') takes pains to specify that *maṣṣartu ša* URU.*Rablê uššurat*, «the watch of the city Rablê is in order».

[34] SAA I 176, Rev. 40-Upper Edge 2. The text follows SAGGS 2001, 170-171, and the copy in *ibid.*, Pl. 34.

[35] *ina* ŠAB.*šú*, presumably to be understood – following J. N. Postgate *apud* SAGGS 2001, 171 – as *ina šap<-li->-šú.*

[36] SAA I 176, Rev. 34-39. For «fortresses» inside the Hamat-Ṣupat territory, cf. the mention of various *birāte* along the Orontes, among which Ni'u (= Qalʿat el-Muḍīq, near Apamea, cf. NA'AMAN 1999, 422 fn. 14) and Qadesh in ND 2644.

[37] SAA I 172 (= Nimrud Letter LXXXVIII), Rev. 10-14. It must be noted that the three extant transliterations of this text (POSTGATE 1974, 381-383; SAA I, 172; and most recently SAGGS 2001, 173-175) still do not yield a version to be accepted without reservations. Following POSTGATE 1974 and SAGGS 2001, the name Šamaš-ahu-iddina should be integra-

*

In any case, whether reaped by state personnel, by commoners, or by the local population, the potentially rich barley produce from the flat plateau of limestone that forms the relatively well-watered Central Syrian area – stretching northwards from Ḥoms to Aleppo, and eastwards from the particularly fertile zone of the Orontes valley to the more sparsely populated steppe opening toward the desert of Palmyra – was of primary interest to the Assyrians, both for immediate and long-term purposes. The royal granaries which had been built in the different agricultural villages were thus expected not only to provide bread and fodder rations for the locally based occupiers, but also, and especially, for the vast number of men, horses and mules levied all over the Levant and which passed through the Ṣupat-Hamat area, prior to being sent eastwards, through the *hūl šarri* running from the upper Euphrates to the upper Tigris.

As hinted above, letters from all over the empire indicate that the pressure put by Sargon on his governors to levy men and animals for the construction of Dūr-Šarruken or for the annual military campaigns was very great; therefore the food rations in the local granaries were always barely sufficient. It is of little surprise, therefore, to learn that in one letter, the author – possibly the governor of Ṣupat, Bel-(l)iqbi – denounces another official (or perhaps a member of the military) who was been given permission to supply his horsemen (LÚ.GIŠ.GIGIR)[38] from the royal granaries, but who, without his permission, took enough grain feed the horses as well:

> The king my lord ordered [me to] give bread to the horsemen. Now, when [PN] came, I told him [«*Take it*» (?)], but he replied: «The king has given (direct) orders to me and I will take two [months' worth] of each provision». I did not agree to give it to him, but he went and opened a *silo* (*padakku*) in one of my villages, brought in his measurers, and poured out [*n*] sound men's worth of grain. I went and remonstrated with him, saying, «Why did you, on your own, without the permission of the deputy governor, open the royal granaries?» He did not look at me

ted at the end of Obv. 5, against the U[RU!.MEŠ *mad-ba*]*r* of SAA I – a difference in reading which changes to some extent the overall meaning of the following passages, and possibly of the letter in its entirety. As for the final term in Obv. 12, SAA I has the rendering *pa-nu-gu* with no translation, which seems to be contradicted by Saggs' copy (pl. 34) as well as by Postgate's reading (reproduced above): a tentative possibility for interpretation of these signs – hitherto not suggested – is that of an Aramaic verb (*nqy*) which is attested in the meaning «to clean (grain), to thresh» (cf. HOFTIJZER & JONGELING, II, 757), and for which the suggested *e-nu-gu* would satisfy both the temporal aspect (imperfect) and the person (3rd plural), as well as – possibly – the phonetic realization. In any case, a verb denoting an activity (agricultural or otherwise) would not seem to contrast with the following *ina libbi ahīši*, proposed in SAA.

[38] In this context, the meaning for LÚ.GIŠ.GIGIR as «horseman» established by FUCHS 1998, 108-11, seems applicable.

> (straight) in the eye, [replying:] «In the month of Nisan, my (supply of) grass diminished, but – so he said – horses keep coming to me; I *c[an]not cope*»[39].

Needless to say, the consequences of this episode – as related by the author to the king – are that a severe shortage had befallen the local granaries, involving at least two months' worth of supplies[40]. Whether these very circumstances, or others, were at the base of what seems to have been a very heated discussion concerning available grain supplies in a fragmentary letter, presumed to come from the same region (SAA I 182), is hard to tell. In any case, the author warns the king:

> I do want to [*feed*] the horses of the king my lord, (but) they should not bring in at the same time [their] horsemen (LÚ.GIŠ.GIGIR) and their horses![41]

*

The need to keep «law and order» in the area under their jurisdiction seems to have been the main reason for concern on the part of the Assyrian governors in Central Syria. As has been long known, it was part of the duties of every Assyrian official to keep a constant vigilance (*maṣṣartu*) on anything that was happening, and report to the king all that was «seen» and «heard»: thus many letters of this period comprise brief reports on the state of affairs in different regions of the empire[42]. The letters from the Central Syrian region are particular in this respect, because such reports regularly hint to a state of alert concerning the movements of Arab tribesmen, as in the following example from Adda-hati, which was written shortly after a visit by the king to the area:

> To the king my lord, (from) your servant Adda-hati. Good health to the king my lord! Everything is going very well with my vigilance. It is well with the whole district of Hamat. The king, my lord, can be glad. We have not heard anything particular about the Arabs since the king my lord went back to Assyria. All is well[43].

The sources on the earliest relations of the Assyrians with the Arabs have been widely treated in recent historiography[44]. The first known encounter of the Assyrians

---

[39] SAA I 181, Obv 6- Rev. 1.

[40] SAA I 181: Rev. 2-6. It is a pity that in Obv. 15, the number of ERIM.MEŠ *šal-mu-te* whose monthly rations were taken, is broken off. For the calculation of the mean daily ration of an Assyrian soldier, and the quantity of existing grain stocks in one of the royal granaries of this age, cf. FALES 1990.

[41] SAA I 182, Rev. 5-9.

[42] For an overview of the concept of *maṣṣartu* and its practical applications. cf. FALES 2001, 117-122, 316.

[43] SAA 1 174.

[44] Cf. e.g. BRIANT 1982, 113-179, and especially EPH'AL 1984, with an updated overview in COLE 1996, 34-36. On the North Arabian tribes and their locale, cf. KNAUF 1989, EDENS & BOWDEN 1989; on the economic contacts, ELAT 1998. The letters from Sargon's reign have been treated in detail in Fales 1989; some of the results given therein will be taken up again here, albeit with the necessary updating.

with the peoples named *Aribi* or *Arbay* dates to the reign of Shalmaneser III (858-824 BC), and the ethnonym attested since that date must be taken to refer to the one that these peoples applied to themselves, aside from detailed specifications in relation to specific tribal communities[45]. The Arabs in the Neo-Assyrian sources are consistently indicated as nomadic peoples, endowed with greater mobility than other similar groups – such as Arameans, Chaldeans, and Suteans – due to their specialization in camel breeding on a very large scale. It may thus be recalled that the Arab chieftain Gindibu' supplied «1000 camels» (i.e. an equivalent number of armed camel-riders) to the coalition against the Assyrians which culminated in the battle of Qarqar in the Hamat region in 853 BC[46].

The mid-eighth century faces us with increasing mentions of the presence of Arabs within the Fertile Crescent. Thus, around 750 BC, Ninurta-kudurri-uṣur, the pro-Babylonian «governor of the land of Sūhu and Mari» reports in his official inscriptions[47] of having attacked a caravan of people from Tēma and Saba (*Šaba'ayyu*) – i.e. a «joint venture» by South- and North-Arabian merchants[48], which had made its way up the desert routes possibly pointing towards the Assyrian heartland – capturing 100 people, 200 camels, and goods, among which iron, precious stones, fine wool, and the like. A few years later (738 BC) one Zabibe, «queen of the Arabs», is said to have paid tribute to Tiglath-pileser III along with a number of kings from southern Anatolia to Syria, Phoenicia and Palestine[49]. During the campaigns of the years 733-732, a further «queen of the Arabs», Samsi – who in one of the relevant texts is said to have rebelled against a previously sworn oath of loyalty to Assyria – lost to the army led by Tiglath-pileser III «1000 people, 30,000 camels, 20,000 oxen, and ... 5000 (sacks) of all kinds of spices» after being defeated near Mount Saqurri (presumably in the Hauran area of southernmost Syria)[50], and was thereafter obliged to provide a heavy tribute of «camels, she-camels, and their young»[51]. The

---

45 EPH'AL 1984, 6-11.
46 RIMA 3, 23:94.
47 RIMB 2, 300: 26b'-38a'.
48 Or, possibly, bearers of tribute, if the clause «whose country is far away, (whose) messenger(s) had never come to me, and (who) had never traveled to (meet) me» (*ibid.*, 27'-29') should be taken as significant, in an ideological sense, for a polemic against the Assyrians which are, far and wide in Ninurta-kudurri-uṣur's inscriptions, object of particular – and justified– animosity. On the identification of the S/Šaba) mentioned here, cf. already EPH'AL 1984, 88-89, who noted that Tēma and Saba occur side by side in a tribute list in Tiglath-pileser III's annals, together with other nomadic groups which may be traced back to North Arabia and North Sinai, and thus wondered whether we should not consider the existence of «a Sabean trading colony in North Arabia» (the idea goes back, in fact, to Van den Branden and others before him, quoted *apud* BRIANT 1982, 119). More recently, the identification of the toponym with the well-known South-Arabian kingdom has gained ground: cf. e.g. GALTER 1993, with previous literature.
49 TADMOR 1994, 108-109:19; and cf. 265-268. The passage is treated by EPH'AL 1984, 82-83.
50 The location is given by EPH'AL 1984, 85.
51 TADMOR 1994, 228-229, §§1-5 (synoptical reconstruction of the episode, narrated in various sources of this king).

same king claims to have received thereafter ample tribute from a number of tribal groups, which may be located in general between the Syro-Arabian desert, the North Arabian oases and the Sinaitic area[52].

The picture of Assyrian-Arab relations under Sargon shows various facets. On one hand, the king's official inscriptions show the reaffirmation of Assyrian power in the southwestern Levant, presumably at the issue of the trade routes from the Ḥejāz[53]: a number of tribes – one of which (Hayappâ) coincides with a group already subjugated by Tiglath-pileser III – are said to have been defeated, and «their remainders I took up and settled in Samaria»[54]. Immediately after this, the king relates that the Arabian queen Samsi, together with Pharaoh, and It'amara of Saba, described together as «the kings of the seacoast and the steppe», offered a heavy tribute, consisting of gold, precious stones, ivory, ebony, spices, as well as horses and camels[55]. Finally, a prism fragment from Assur relates how the king settled deportees on the border of the town of Nahal-Muṣur (present-day Wādī el-ʿArīš, or Naḥal Besor[56]), entrusting them to the sheikh (*nasīku*) of the township of Laban.

These sources thus show Assyrian involvement with the Arabs exclusively in the area of the southwestern border of Sargon's conquests (the «Brook of Egypt» represents, in point of fact, one of the limits of Sargon's empire as drawn by himself in his official texts). In none of these inscriptions are we told of a contact or interaction with Arabs elsewhere within the territories of the Assyrian state.

Yet, a totally different scenario issues from the «everyday» documents of the same period. Two letters to the king from the ample *dossier* of the governor of the province of Assur, Ṭāb-ṣill-Ešarra, concern troublesome movements of Arab nomads in central-southern Mesopotamia. The first of these letters (SAA I 82) is of particular interest, since it gives us a clear image of the difficulty of the Assyrians in keeping the nomadic groups under control. After having noted the tendency of the pastoralist groups toward plunder of the agricultural villages in the countryside, the king had decided to open up a vast «reservation» in the heart of the virtually deserted southern Jezīrah, from the Tharthar westwards to the land of Sūhu on the Euphrates, thus hoping to keep them away from settled areas; however, the governor gives a desolate report on the outcome of this measure, noting that the Arabs tend to move out of bounds, and to use the Euphrates route to attack the sites on the riverbank:

> Regarding the Arabs about which the king my lord wrote to me, saying, '[Why] do they graze [their sheep] and camels [in the open countryside]... in their hunger,

[52] TADMOR 1994, 228-229, §§7-8. Cf. EPH'AL 1984, 87-91, on the location of the habitat of these groups.
[53] EPH'AL 1984, 90-91, makes the point that not only do the sources not speak of an outright invasion of the desert areas, but «it is even doubtful whether the Assyrian army was capable of conducting such a desert campaign, given its organization and equipment».
[54] Khorsabad Annals, 120-123: FUCHS 1994, 110: 120-123.
[55] FUCHS 1994, 110:123-125; 198:27. Queen Samsi is mentioned in connection with the Arabs, in relation to fugitive men and stray camels, in a quite cryptical administrative text, SAA XI 162.
[56] On the location of the «Brook of Egypt», cf. most recently NA'AMAN 1995, 111.

> [they will plunder!]' – This [year], ra[ins were sca]rce; [...]; they have been settling in[...]. As to what the king my lord wrote to me, saying, '«Now, go to Hinzanu, and let them go and graze with you! There shall be no restrictions from the banks of the Tharthar river up to the land of Suhu!» – I am going to Hinzanu, but they (tend to) leave the territory I assign to them, they move downstream and plunder. They pay absolutely no heed to the chief of the scouts I appointed[57].

In the next passage, we learn that some of the tribes were to be found even further north, in the region of Kalhu (Nimrud). Thus, Ṭāb-ṣill-Ešarra calls for a coordinated effort of the Kalhu governor with himself in finding adequate grazing grounds, although he insists that the encampments of the pastoralists must be kept rigidly apart:

> May the governor of Kalhu be ordered to appoint a eunuch of his over the Arabs in his charge. May they (then) inquire from me of the territory, on which they may graze. All the same, [their] tents should [remain placed] within the territory of the governor of Kalhu, even though they may be grazing in [...] (*break*).[58]

Finally, in a note on the left-hand margin of the tablet (perhaps meant to be inserted somewhere at the center of the text), there is a lapidary judgment on the specific methods of scavenging on the part of the nomads:

> They plunder settlements, but they never plunder sheep or camels; they (just) plunder people.[59]

Ṭāb-ṣill-Ešarra's fears of the Arabs capacity for raiding downstream were justified, it seems. His second letter (SAA I 83) contains within itself the report of a Northern Babylonian *qēpu* who, being afraid of the king's irritated reaction, has decided to report to the governor of Assur first and foremost, as follows:

> I received a royal message, saying: «... ... 'Why is it that the Arabs plundered Sippar, and you did not go out with your servants, but kept them away (from trouble)?»[60]

Under what circumstances were these Arab groups present well inside Mesopotamia, and in fact at a stone's throw from the main cities of the Assyrian heartland? One possibility for explanation is that, since Sargon's armies had completed the repression of Aramean tribes in the area of the Wadi Tharthar, already begun by Tiglath-pileser III[61], the vast steppe stretching westwards from Assur to the Euphrates had become somewhat «open» to an infiltration of Arab camel pastoralists, which had

---

[57] SAA I 82, Obv. 5-Rev. 7
[58] *Ibid*, Rev. 8-17. The break regards the Upper Edge, 18-20.
[59] Left Hand Edge 1-2.
[60] SAA I 83, Rev. 3-5.
[61] For a brief but clear overview of the problems posed by the Arameans in the central-southern Jezīrah during Tiglath-pileser's and Sargon's reign, cf. LIVERANI 1992, esp. p. 37 (notice however that ND 436 is a letter from the Governor's Palace of Kalhu, and not – of course – from Fort Shalmaneser).

slowly grown in numbers and obnoxiousness. On the other hand, it may be noted that, although these two letters constitute truly scanty evidence, there is no hint in them that the Assyrians were thinking of deploying armed forces to cope with the problems posed by the nomads; to the contrary, it is exclusively from members of the civilian officialdom that Sargon expects action.

In this light – short of believing that even in their own homeland the Assyrians were fatally understaffed for peace-keeping purposes, which is not stated in these letters and which seems truly far-fetched – we should envisage the possibility, that these Arabs groups were «friendly». In other words, we should consider that they had been originally brought in to graze their camels in the Jezīrah as part of a specific policy (whether as deportees, or to keep out the Arameans, or in view of a plan to make them into Sargon's *meharis*, etc.[62]) – a policy which did not, all told, work out as intended. Just how long their stay in Mesopotamia lasted, and how they were eventually dismissed, remains for the moment obscure.

*

In any case, a somewhat similar political situation may be suggested for the Arabs mentioned in the contemporaneous letters from the Hamat-Ṣupat sector – albeit, with the essential difference that these groups appear to be decidedly at home in the area – and the information to be gained from the correspondence during Tiglath-pileser's reign seems to confirm their presence of long standing here[63]. These «Syrian» tribal groups appear specifically involved in an activity of pastoral trans-humance, which caused them to pass constantly between the steppe and the cultivated strip, and thus before the eyes of the worried Assyrian officials. («We keep vigilance on the open countryside» and «The Arabs go in and out» are standard phrases to the king in our letters[64]). On one occasion (SAA I 180), Bel-(l)iqbi of Ṣupat reports that the herding groups had penetrated well within the territory of his province, but fortunately, heavy rains had arrived, and the flocks could be brought back to the outskirts of the rural zone.

---

[62] The presence of foreign contingents in Sargon's army is well known; cf. DALLEY & POSTGATE 1984, 27-47.

[63] ND 2644 (= Nimrud Letter XXIII), at present republished in SAGGS 2001, 175-177. The text is now relatively clear as an *abat šarri* concerning the concession of grazing rights on behalf of the Assyrians to a group of shepherds manned by a local person. An element of reassurance for the operation is given through the announcement that «now, the *turtānu* has captured those Arabs» (Obv. 9-10). However, the recipient of the letter is asked to be as vigilant as previously concerning the *madbaru* (Obv. 11-13); in fact, it deemed advisable to bring back the the flocks to pasture «[in] the open countryside which is within the land» (Obv. 15-Rev. 17), rather than elsewhere.

[64] The link of *erēbu–aṣû* in the present context with merchant activities is underscored by M. Elat (ELAT 1998, 45 fn. 35), but it may be noted that the parallel context that he quotes for his argument, referring to the well-known letter regarding the Sidonians (ND 2715) has, quite clearly, the two verbs for movement distinct from two further verbs for commerce (*erubū uṣû, iddunū imahharūni*).

> The Arabs have en[tered] into the interior, but (then) the rains arrived to [...], and (now) they go in and out (again).[65]

The relations of the tribes with the cultivated area were of a «dimorphic» type, in ethnological terms: a letter shows us the Arab chieftain Ammi-li'ti, of the tribe of Amiri[66], pestilence-stricken within his encampment of tents on the outskirts of Riblâ in the northern Beqāʿ [67], and another letter by Bel-(l)iqbi points to the tribes' present stay «on the other side of the river Hadina» (possibly a branch of the Orontes)[68]. On the other hand, the very same text indicates that Ammi-li'ti personally held fields and gardens within various townships of the Ṣupat region, which were manned by farmers and gardeners of his, and he had built a large sheep-fold in one of them[69].

It is unclear whether these were ancient agricultural holdings, or ones recently acquired by the Arab sheikh. In any case, as soon as the governor of Ṣupat drives Ammi-li'ti's servants from the towns – possibly to repopulate them with agricultural personnel useful to him, as in the case of Hēsa –, the tribal chief arrives protesting vigorously, saying that he will write to Sargon himself, denouncing the governor. The latter replies defensively, invoking mistreatments of his people by the Arabs' servants, but proposes in the same breath a friendly solution, that of a one-to-one substitution of the requisitioned landed holdings with others, in the agricultural area of Yas(u)buqu, further north within the Ṣupat region[70]:

> «Your servants molested my servants. But insofar as you yourself are a subject of the king (LÚ*.ARAD *ša* LUGAL), I will give you (in exchange) fields and gardens in the land of Yasubuqu. Take (them)!» The king my lord should be informed, in case he writes to the king my lord[71].

The focal point of this passage is obviously the institutional framework against which it is cast, since both of the contending sides are in agreement on one issue: that Ammi-li'ti enjoys the status of *urdu ša šarri*, i.e. that he enjoys the full condition of an Assyrian subject – a status which, in Sargon's time, does not appear necessarily tied to origins at birth, but which could be extended to foreigners tied to the Assyrian state in specific forms of alliance and vassaldom[72]. It is his very status – on the basis of the *abat šarri zakāru* norm, i.e. the possibility given to every

---

[65] SAA 1 178, 6-11.
[66] Cf. PNA 1/I, 105 a.
[67] SAA 1 180, Obv. 10'-14'.
[68] SAA 179, Obv. 5-6.
[69] SAA 1 179, 8-12.
[70] The location is suggested by NA'AMAN 1999, 424, who recalls that Bur-Anate of Yasbuq was one of the members of the coalition against Shalmaneser III in 853. It may be further noted that Yasbuqians are said to be part of the Assyrian army in Esarhaddon's time, on the basis of the extispicy texts SAA IV, 144 and 145 (cf. FALES 2001, 59-61, 77-78 for a reading-out of these lists).
[71] SAA 1 179, 14-18.
[72] Cf. Fales 2001, 61-63, 301-302.

Assyrian subject to appeal directly to the king for a solution of his case[73] – which allows the Arab sheikh to threaten Bel-(l)iqbi with a written recourse to Sargon. At the same time, it forces the governor of Ṣupat to show a particular leniency in his action of land requisition, obliging him to allot landed holdings to Ammi-li'ti elsewhere in the region. Finally, it is this very status that moves Bel-(l)iqbi to relate the episode to the ruler, in the unfortunate event that the Arab's threat were to be carried out.

We are thus led to consider that Ammi-li'ti enjoyed the status of an accepted subject of the Assyrian empire: i.e. that an institutional tie of sorts, such as a loyalty oath or similar, had passed between this group of Arabs and Sargon. The thesis that «in the time of Tiglath-pileser and Sargon, the Assyrian authorities clearly tended to integrate various nomad groups into their control system in the border regions of Palestine and Syria» had already been suggested by I. Eph'al[74]; it may now be reaffirmed, with the recognition of a background of institutional ties between the pastoralist group and Assyrian kingship – although no actual *adê* between Assyrians and Arab peoples is known for the time prior to Assurbanipal.

But pacts may be broken, of course. Thus, a «son of Amiri» – thus, quite probably the very same chieftain – is denounced in another letter, by Adda-hati to Sargon (SAA I 175)[75], as having planned a full-fledged raid against an Assyrian caravan:

> The son of Amiri readied himself with 300 she-camels, saying (to himself): «I will fall upon the booty which they are sending on from Damascus to Assyria»[76]

Despite a preliminary warning, and the support of the armed contingent of Bel-(l)iqbi of Ṣupat arriving from the north, the Arab attack came swiftly from the rear, and at least 3000 sheep, booty from various Syrian townships, on their way to the heart of the empire, were captured. A delayed attempt by Assyrians to pursue the fugitives with stronger troops ended in nothing: perhaps the Arabs had found refuge in the steep hills of the Jebel Halamun:

> We returned and went in pursuit [after] him, getting as far as the land of Ill[ab]ani, but could not catch up with him; it was difficult, (terrain) not fit for horses or chariots.[77]

*

Possibly to avoid attacks of this kind, but more in general in order to funnel all available sources of iron directly to the Assyrian state and its ramifications, a prohibition to sell iron to the Arabs was in force. Thus in SAA I 179, Bel-(l)iqbi is

---

[73] On this (the *princeps iudex*) norm, cf. most recently FALES 2001, 179-183, 327-328, with previous literature.
[74] EPH'AL 1984, 99.
[75] ND 2381 = Nimrud Letter 19, now republished in SAGGS 2001, 167-189.
[76] SAA I 175, Obv. 4-9.
[77] *Ibid.*, Rev. 30-37.

accused by the king of organizing the transfer of iron to the Arabs from the merchants who are supposed to sell it to the Assyrians:

> «You have made Huzaza into a town of merchants! The people (there) have been selling iron to the Arabs!»[78]

The governor is outraged at this accusation and replies that the only merchants in Huzaza are two or three very old men, who stock grapes and provide the Arabs with the seasonal produce; he has nothing to do with this:

> I sell iron only to the deportees; to the Arabs I sell copper[79].

But the royal rebuke has had its effect, as the governor must admit:

> A toll collector had (already) been placed at the city-gate of Ṣupat, and now they are placing another one in Huzaza; but the Arabs are leaving and do not come any more, because they have become scared[80].

So the governor concludes his polemic with a parting shot; too many restrictions, and exceeding fear of illegal deals, are killing business with the tribesmen – which the Assyrians would have only been too happy to pursue[81].

*

These twelve letters from the last two decades of the 8th century BC constitute, of course, a mere drop in the ocean in relation to the complex history of the Assyrian empire. However, a detailed analysis shows that they provide various insights on the political and socio-economic issues of the Central Syrian region under Assyrian occupation. The region, with its rich produce, and as a causeway for men and goods from the Southern Levant to the Upper Euphrates basin, was certainly of great strategic importance for the economy of the empire, so that its administrative upkeep and its internal security were a primary requirement as well as a heavy burden, felt as such jointly by Sargon and by his men operating on the field.

---

[78] SAA 1 179, Obv. 20-23. Huzaza is placed to the north of Hēsa and equated with modern Huzaiz in PARPOLA & PORTER 2001, 10; but the latter toponym is not readily apparent in detailed maps of the area (I refer e.g. to *Atlas touristique de la Syrie*, a 36-page booklet of maps published by the Ministry of Tourism of the Syrian Arab Republic).

[79] *Ibid.*, Rev. 1-2.

[80] *Ibid.*, Rev. 7-10.

[81] In *ibid.*, Rev. 4-5, the author claims that he personally has sold 30 homers of grapes for silver in Huzaza, presumably to the Arabs again.

Bibliography

ALT, A. 1945. Neue assyrische Nachrichten über Palästina und Syrien: ZDPV 67, 128-159.
BRIANT, P. 1982. Etat et pasteurs au Moyen-Orient ancient. Cambridge-Paris.
DALLEY, S. M. & J. N. POSTGATE 1984. The Tablets from Fort Shalmaneser (CTN III). London.
DUSSAUD, R. 1927. Topographie historique de la Syrie antique et médiévale. Paris.
CHARPIN, D. 1998. Toponymie amorrite et toponymie biblique : la ville de Ṣîbat/Ṣobah: RA 92, 79-92.
COLE, S. W. 1996. Nippur in Late Assyrian Times, c. 755-612 B.C. (SAAS IV). Helsinki.
EDENS, C. & G. BOWDEN 1989. History of Taymā' and Hejazi Trade during the First Millennium B.C.: JESHO 32, 48-103.
ELAT, M. 1998. Die wirtschaftliche Beziehungen der Assyrer mit den Arabern: *tikip santakki mala bašmu*... (Festschrift für Rykle Borger). Groningen, 39-55.
EPH'AL, I. 1976. «Ishmael» and «Arab(s)»: a Transformation of Ethnological Terms: JNES 35, 225-235.
EPH'AL, I. 1984. The Ancient Arabs. Jerusalem.
FALES, F. M. 1983. Cento lettere neo-assire, Parte I. Venezia.
FALES, F. M. 1989. Pastorizia e politica: nuovi dati sugli Arabi nelle fonti di età neo-assira: A. AVANZINI ed., Problemi di onomastica semitica meridionale. Pisa, 119-134.
FALES, F. M. 1990. Grain Reserves, Daily Rations, and the Size of the Assyrian Army: a Quantitative Study: SAAB 4, 23-34
FALES, F. M. 2001. L'impero assiro. Storia e amministrazione (IX-VII sec. a.C.). Roma-Bari.
FUCHS, A. 1994. Die Inschriften Sargons II. aus Khorsabad. Göttingen.
FUCHS, A. 1998. Die Annalen des Jahres 711 v.Chr. Helsinki.
GALTER, H. D. 1993. ...an der Grenze der Länder im Westen. Saba' in den assyrischen Königsinschriften: A. GINGRICH et al. ed., Studies in Oriental Culture and History (Festschrift W. Dostal). Frankfurt, 29-40.
HAWKINS, J. D. 1995. The Political Geography of North Syria and South-East Anatolia in the Neo-Assyrian Period: M. LIVERANI ed., Neo-Assyrian Geography. Roma, 87-102.
HOFTIJZER, J. & K. JONGELING 1995. Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions, I-II. Leiden.
KESSLER, K. 1980. Untersuchungen zur historischen Topographie Nordmesopotamiens. Wiesbaden.
KESSLER, K. 1997. «Royal Roads» and Other Questions of the Neo-Assyrian Communication System: PARPOLA & WHITING 1997, 129-136.
KNAUF, E. A. 1989. Ismael. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens im 1. Jahrtausend v. Chr.Wiesbaden.
LANFRANCHI, G. B. 1997. Consensus to Empire: Some Aspects of Sargon II's Foreign Policy: H. WAETZOLDT & H. HAUPTMANN ed., Assyrien im Wandel der Zeiten. Heidelberg, 81-87.
LIMET, H. 2000. Les exploitations agricoles en Transeuphratène au I[er] millénaire à la lumière des pratiques assyriennes: Transeuphratène 19, 35-50.
LIVERANI, M. 1992. Raṣappu and Hatallu: SAAB 6, 35-40.
NA'AMAN, N. 1995. Province System and Settlement Pattern in Southern Syria and Palestine in the Neo-Assyrian Period: M. Liverani ed., Neo-Assyrian Geography. Roma, 103-115.

NA'AMAN, N. 1999. Lebo-Hamath, Ṣubat-Hamath, and the Northern Boundary of the Land of Canaan: UF 31, 417-441.

PARPOLA, S. & M. PORTER ed. 2001. The Helsinki Atlas of the Near East in the Neo-Assyrian Period. Helsinki-Casco Bay.

PARPOLA, S. & R. M. WHITING ed. 1997. Assyria 1995. Helsinki.

PÉZARD, M. 1931. Qadesh. Mission archéologique à Tell Nebi Mend, 1921-1922. Paris.

POSTGATE, J. N. 1974. Taxation and Conscription in the Assyrian Empire. Rome.

SAGGS, H. W. 2001. The Nimrud Letters, 1952 (CTN V). London.

SAPIN, J. 1989. Un domaine de la couronne dans la Trouée de Homs (Syrie): Origines et transformations de Tiglat-Phalazar III à Auguste: Transeuphratene 1, 21-54.

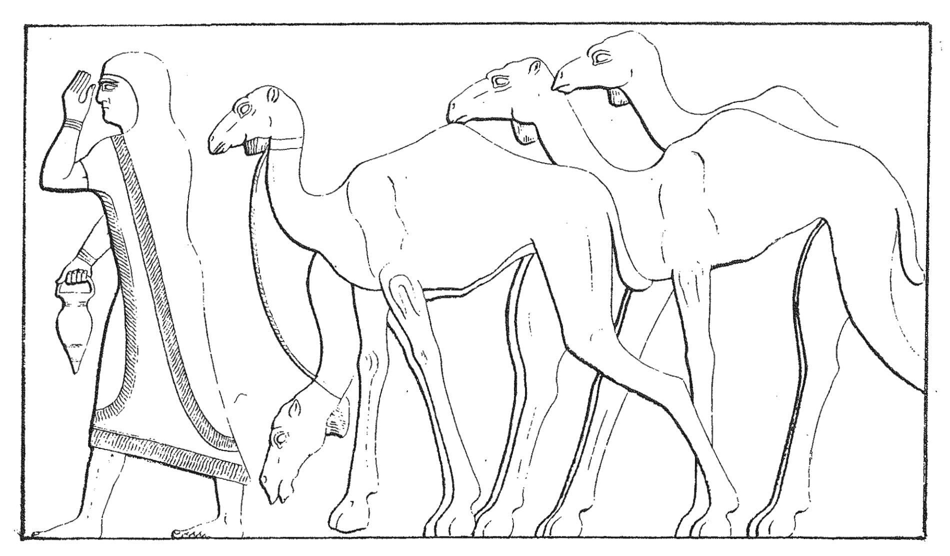
TADMOR, H. 1994. The Inscriptions of Tiglath-pileser III. Jerusalem.

WAPPNISH, P. 1983. Camel, Caravan and Camel Pastoralist at Tell Jemma: JANES 13, 101-121.

WEIPPERT, M. 1976. Die Kämpfe des assyrischen Königs Assurbanipal gegen die Araber: WO 7, 39-85.

WEIPPERT, M. 1982. Zur Syrienpolitik Tiglathpilesers III.: H.-J. NISSEN & J. RENGER ed., Mesopotamien und seine Nachbarn. Berlin, II 395-409.

ZACCAGNINI, C. 1999-2001. The Mina of Karkemiš and Other Minas, SAAB XIII, 29-56



Submission of Queen Šamšī: relief slab from the Central Palace of Tiglath-pileser III, Kalḫu/Nimrūd (after A.H. LAYARD, The Monuments of Nineveh from Drawings made on the Spot. London 1849, Pl. 61). [cu]

West Semites at Tell Šēḫ Ḥamad: Evidence for the Israelite Exile?

Bob Becking

1. *Introduction**

In the course of the Assyrian expansion to the West during the second half of the eighth century BCE, Assyrian armies bringing an end to the independence of the so-called Northern Kingdom captured the city of Samaria. In my opinion the city was conquered twice: once in 723 by the armies of Shalmanesser V and once in 720 by Sargon as part of a punitive campaign after a rebellion in the West instigated by Ilubi'di, the ruler of Hamath.[1] In line with the politics of the Neo-Assyrian empire[2] deportations in two directions were carried out after the final conquest of Samaria. Inhabitants from areas conquered by the Assyrians, mainly from Babylonia, were settled in the territory of the former Northern Kingdom.[3] On the other hand, inhabitants of the former Northern Kingdom were exiled to Assyria. 2 Kgs 17,6 | | 18,11 relates an exilation to «Halah, Habur, the river of Gozan, and the cities of the Medes». A few traces of Israelite exiles have been found in the village of Halahhu, Northeast of the Assyrian heartlands, in the Assyrian provincial centre Guzanu, and in cities of the Assyrian heartland, especially in Kalhu/Nimrud.[4] These traces corroborate with the Biblical account and make the contents of the Book of Kings, at least on this point, historically trustworthy. Recently, a group of texts from Tell Šēḫ Ḥamad has been published that contain some West Semitic and even Hebrew names.[5] These texts register the sales of plots of land in and around Dūr Katlimmu; their possible bearings on the Israelite exile are the object of this paper.

---

* I would like to thank Meindert Dijkstra (Utrecht), Mark Geller (London), Hartmut Kühne (Berlin), Karen Radner (München), Wolfgang Röllig (Tübingen) and David Vanderhooft (Boston) for their helpful comments and critical remarks to earlier drafts of this paper.

[1] For a discussion as to the historical reconstruction of these events see BECKING 1992; LAMPRICHS 1995, 130-135.

[2] See ODED 1979.

[3] See BECKING 1981/82; BECKING 1992, 95-104; NA'AMAN & ZADOK 2000.

[4] See, e.g., ODED 1979, 12-14.31.61; ZADOK 1979, 35-38; ZADOK 1988, 303-12; BECKING 1992, 61-93; YOUNGER 1998; ODED 2000, 91-99. Add to this list SAA 15, 280; Gir 84/84 (DONBAZ 1988, 8): Rev. 22'; see SELZ 1998.

[5] POSTGATE 1993.

2. The «Red House» at Dūr Katlimmu

Before turning to the contents of the inscriptions excavated at Tell Šēḫ Ḥamad, the archaeological and historical context of these texts should be sketched. The four cuneiform tablets[6] have been excavated in Room XX in Area 6349 IV in the «Mittlere Unterstadt II» in Tell Šēḫ Ḥamad, ancient Dūr Katlimmu.[7] The site is located at the banks of the Nahr al-Ḫābūr, not far from the present Turkish-Syrian border. This river is considered to be identical with the Habur mentioned in the report in the Book of Kings and also known from Assyrian and Aramaic sources.[8] Room XX has been part of a so-called «Red House». This name is given in view of the colour of the remains of some of its walls. This «Red House» was built over an older edifice, the «Great House». This «Great House» makes the impression of having been a Neo-Assyrian administrative centre. A layer of ashes over the complete inventory of room QQ, part of the «Great House», indicate that this building has been burned down, probably as a result of a military action.[9]

It should be noted that in neo-Assyrian times Dur-Katlimmu functioned as a regional administrative centre.[10] According to the cuneiform document DeZ 6222 = SH 87/6153 IV 152, excavated at Tell Šēḫ Ḥamad, but as yet unpublished, the city not only housed a LÚ*.EN.NAM, "governor", but also a *šaknu*, «prefect», and a *gugallu*, «canal-inspector».[11] Recent excavations have unearthed the archive of an Assyrian officer, Shulmu-Sharri that contained some 550 inscriptions including Aramaic legends and dockets.[12] The eponyms in the Aramaic inscriptions cover the period 674-622 BCE.[13]

As to the function of the «Red House» during the Babylonian era, it is to be hoped that the ongoing excavations at Tell Šēḫ Ḥamad would reveal new evidence.

3. Historical Context

The shift from the Assyrian to the Babylonian rule is relatively well documented for the Ḫābūr-region.[14] Our main source for this event still is the *Babylonian Chronicle* 3.[15] From this text the following picture can be deduced:[16]

---

[6] Two of them also have brief Aramaic epigraphs; see RÖLLIG 1993a.
[7] KÜHNE 1993.
[8] See, e.g., HERION 1992; BECKING 1992, 64-65.
[9] See KÜHNE 1993.
[10] See KÜHNE 1995; ODED 2000, 96.
[11] See RADNER 1998, 33 n. 2.
[12] The inscriptions will be published by K. Radner and W. Röllig. An analysis of the eponyms in the Aramaic inscriptions is offered in RÖLLIG 2001.
[13] See RÖLLIG 2001.
[14] See the outline in RÖLLIG 1993b.
[15] GRAYSON 1975, 90-96.
[16] See basically ZAWADZKI 1988; RÖLLIG 1993b; LAMPRICHS 1995, 182-183; VANDERHOOFT 1999, 28-29.

– In Nabopolassar's 10th regnal year (617 BCE) the Babylonians - in a process of rise to power - applied a military strategy comparable to the pincer movement by adding to their attack on Assyria from the South an attack «in the back» by executing military operations in the regions of Hindānu and Sūhu on the Middle Euphrates.[17]
– During this campaign the Babylonian king received tribute from inhabitants of the areas just mentioned.[18]
– Nabopolassar moved upstream and defeated the Assyrian army near Gablini on Abu, 12th.[19]
– In 613 BCE Suhu rebelled against Babylon.[20]
Nabopolassar answered this rebellion with a campaign upstream to Suhu in the same year.[21]
– The island of Rahi-ilu, in the Euphrates, is conquered and local Aramaeans submit themselves to the Babylonian rule.[22]
– In the next year Nabopolassar conquers, together with Kyaxaras, the city of Nineveh.[23]
– Afterwards the king marches upstream and conquers the Assyrian province Rasappa.[24] This province was Northeast of the Habur-region and the military event indicates that the area around Dur-Katlimmu has been incorporated into the Babylonian Empire by 612 BCE.

The set of events thus outlined imply that by the beginning of the rule of the Babylonian king Nebuchadnezzar II, the area around Dur-Katlimmu was incorporated in the Babylonian empire. The sources available do not hint at a population-shift or deportations during the process of change of power in the area.

4. Assyrian Texts under Babylonian Rule

According to their date formulas the cuneiform tablets excavated at Tell Šēḫ Ḥamad were written in Year 2 and Year 5 of the Babylonian king Nebuchadnezzar II.

Tablet 1:
44 ITI.APIN 2 MU.MEŠ 45 PdPA-NÍG.DU-PAB MAN URU.KÁ[.DINGIR(.KI)
Month of Arahsamma, second year of Nebuchadnezzar, king of Bab[ylon].[24a]

---

[17] Bab Chron 3:1-2; see ZAWADZKI 1988, 41.
[18] Bab Chron 3:2.
[19] Bab Chron 3:4-8.
[20] Bab Chron 3:31.
[21] Bab Chron 3:31-37.
[22] Bab Chron 3:32-34.
[23] Bab Chron 3:38-52.
[24] Bab Chron 3:49.
[24a] ŠH 1:44-45; POSTGATE 1993, 110-114.

Tablet 2:
35 ITI.ZIZ UD.5.KÁM* 36 MU.2 PdPA-NÍG.DU-PAB 37 MAN URU.KÁ.DINGIR.KI 38 LÚ*.A.BA PÌR-dPA
Month of Šabatu, fifth day, second year of Nebuchadnezzar, king of Babylon. Scribe: Urad-Nabu.[25]

Tablet 3:
21 ITI. ŠE UD 2 MU.ME(Š) 22 PdPA-NÍG.DU-PAB MAN URU.KÁ.DINGIR
Month of Addaru, 2 years of Nebuchadnezzar, king of the city of Babylon.[26]

Tablet 4:
18 ITI.BARAG UD.10.KÁM* MU.5 19 PPA-NÍG.DU-PAB MAN URU.KÁ.DINGIR.KI
19 Month of Nisanu, tenth day, fifth year of Nebuchadnezzar,king of Babylon.[27]

This implies that the texts were written in 603/2 BCE (second year of Nebuchadnezzar; ŠH 1,2 and 3) and 600 BCE (fifth year of Nebuchadnezzar; ŠH 4).[28]

It is remarkable that the contents of these texts show many features of the Assyrian administrative system. I will point at a few aspects:

- The script of the four tablets is characteristically Neo-Assyrian.[29]
- The texts have the well-known Neo-Assyrian format of the *egirtu*.[30]
- In ŠH 1:28 one of the witnesses to the purchase of land, *Sîn-na'id*, is indicated by his profession as the EN.URU, *bēl āli*, «lord of the city». This is a typically Assyrian indicator for local rulers or chieftains.[31]
- The second witness in this text is PdSILIM-*man*-SANGA-PAB, Salmanu-šangû-uṣur, who also is a witness in two of the three other texts.[32] His profession is that of a priest, LÚ*.SANGA, *šangû*, which is an Assyrian title.[33] Salmanu-šangû-uṣur most probably served as priest of the Assyrian deity Salmanu.[34]
- The texts contain formulaic stipulations that are characteristic for Neo-Assyrian documents that regulate the sale of lands:[35]
- The payment formula[36]: *kas-pu gam-mur ta-din* «The money has been paid completely»[37].

[25] ŠH 2:35-38; POSTGATE 1993, 114-116.
[26] ŠH 3:21-22; POSTGATE 1993, 116-117.
[27] ŠH 4:18-19; POSTGATE 1993, 117-119.
[28] See also BRINKMAN 1993, 134-135.
[29] POSTGATE 1993, 109; HELTZER 1994, 113; KÜHNE 1995, 83; OTTO 1999, 69 n. 312; ODED 2000, 95.
[30] See RADNER 1997, 60-61. ŠH 1 and 3 are labelled in their Aramaic legends as אגרת.
[31] See POSTGATE 1993, 109, with literature.
[32] ŠH 1:29; 3:23; 4:20.
[33] See also BRINKMAN 1993, 132.
[34] See RADNER 1998.
[35] As has been recognized by, e.g., HELTZER 1994, 113; see generally RADNER 1997, 316-356.
[36] See POSTGATE 1976, 16-17; RADNER 1997, 349-350.

– Acquisition-formula[38]: A.ŠÁ *ta-al-pi-u-te a-na gi-mir-ti-šú za-rip laq-qi* «The field is acquired by purchase»[39]; A.ŠÁ *za-rip laq-qi* «The field is acquired by purchase»[40].
– Exclusion of litigation-formula[41]: *tu-a[r] de-e-nu da-ba-bu* NU-*šú* «There is no reversion, lawsuit or litigation»[42].
– Penalties for litigation-formula: This «clause» regulating events that might occur in the future, often is the lengthiest and most complex «clause» in Neo-Assyrian Legal Documents.[43] It generally consists in two elements: (a) Contravention and (b) Penalty. Both elements are attested in the tablets under consideration. (a) *man-nu šá ina ur-kiš u ma-te-ma i-zaq-qu-pa-a-ni i*-GI[L-*u-ni*] *lu-u* P*ha-na-nu lu-u* A.MEŠ-*šú lu-u* A.MEŠ A.MEŠ-*šú* TA P10-A-AŠ TA A.MEŠ-*šú* TA A.MEŠ A.MEŠ-*šú de-e-nu da-ba-bu ub-ta-u-ni* «Whoever, at any time in the future, whether Hananu, or his sons, or his grandsons (and) against Adad-aplu-iddina, or his sons, or his grandsons, initiate lawsuit or litigation», (b)10 MA.NA KÙ.BABBAR SUM-*an* «he shall pay ten minas of silver».[44]

These observations lead to the conclusion that although Dur-Katlimmu was politically and military under Babylonian rule, Assyrian administrative and religious customs were still unbroken.[45]

5. West Semites at Tell Šēḫ Ḥamad

In the four texts under consideration various persons, sellers, buyers as well as witnesses, appear bearing West Semitic names.[46] The names are distributed over the four documents in the following way:

ŠH 1:

Language	Number	Percentage
West Semitic	21	67,7 %
Mesopotamian	10	32,3 %
Total	31	100 %

---

[37] ŠH 2:16-17; 3:13-14; 4:13-14. The absence of this formula in ŠH 1 can be explained by referring to the specific conditions of this sale: Hananu, the seller, seems to have been forced to sell his land to pay off a fine incurred by his son, Adad-milki-ereš; see POSTGATE 1993, 113.
[38] See POSTGATE 1976, 17; RADNER 1997, 351-352.
[39] ŠH 1:17-19.
[40] ŠH 2:18-19; 3:14-15; 4:14-15.
[41] See POSTGATE 1976, 17-18; RADNER 1997, 353-356; NA'AMAN & ZADOK 2000, 169.
[42] ŠH 1:19-20; see also ŠH 2:19-21; 3:15-17.
[43] See POSTGATE 1976, 18-20.
[44] ŠH 1:21-27. The other texts have different wordings. ŠH 2 and 3 stipulate divine intervention.
[45] See also BRINKMAN 1993, 132; KÜHNE 1995, 83.
[46] For an outline see FALES 1993.

ŠH 2:

Language	Number	Percentage
West Semitic	8	47,1 %
Mesopotamian	9	52,9 %
Total	17	100 %

ŠH 3:

Language	Number	Percentage
West Semitic	5	36,4 %
Mesopotamian	7	53,9 %
Elamite[47]	1	7,7 %
Total	13	100 %

ŠH 4:

Language	Number	Percentage
West Semitic	7	50 %
Mesopotamian	7	50 %
Total	14	100 %

In sum[48]:

Language	Number	Percentage
West Semitic	41	54,7 %
Mesopotamian	33	44 %
Elamite	1	1,3 %
Total	75	100 %

The number of West Semitic personal names is relatively high for Neo-Assyrian legal documents. West Semitic names do occur not infrequently in these texts. A statistical analysis has, as far as I am aware, never been made. It is my assumption, or better: informed guess, that this number does not exceed 5 % of the personal names.[49] The overrepresentation of West Semitic personal names in the four tablets from Dur-Katlimmu tallies with the fact that a great number of Aramaic ostraca from the second half of the seventh century BCE have been excavated at Tell Šēẖ Ḥamad[50] and with the preliminary observation that the Neo Assyrian texts as well as the Aramaic dockets and legends in the archive of Shulmu-Sharri contain a high amount of West Semitic personal names.[51] These data can be interpreted either as a reflection

---

[47] I construe the name *za-an-ga-ri*-DÙ (ŠH 3:8) to be Elamite; see, however, ZADOK 1995, 3.

[48] ZADOK 1995, seems to consider one individual as having an Egyptian name but he does not indicate whom.

[49] The calculations made by ZADOK 1995, 3, for «foreign» names in Neo-Babylonian archives are all < 4 %.

[50] See RÖLLIG 1997; RÖLLIG 1999.

[51] Private communications by K. Radner and W. Röllig.

of the fact that an important Aramaic-speaking stratum was present in the population of the Ḫābūr-region,[52] or as an indication that West Semitic people has been deported to this area in earlier periods of the Neo-Assyrian empire.[53] Fales assumes a combination of both explanations.[54]

6. *Israelite Names in the Tell Šēḫ Ḥamad-Documents*

Among the West Semitic names in the inscriptions from Dur-Katlimmu, four Israelite personal names are attested:

ha-za-qi-iá-a-ú[55]

He is the owner of a plot of land that borders the land under sale.

The name Hezekiah is attested[56] in the Hebrew Bible: חזקיהו (Var. חזקיה) as the name of (a) King Hezekiah, son of Ahaz and Abi; (b) the father of Amariah and an ancestor of the prophet Zephaniah[57]; (c) the ancestor of a clan in post-exilic Yehud[58]; (d) a son of Neriah, descendant of Zerubbabel[59]; (e) an Ephraimite chief, son of Shallum[60]; in Iron Age Paleo-Hebrew inscriptions as (a) a son of Qoreah[61]; (b) owner of a potsherd[62]; (c) three bullae mention various servants of Hezekiah[63]; (d) on a royal seal.[64] In the Inscriptions of Sennacherib, Hezekiah, king of Judah, is mentioned.[65]

me-na-se-e[66]

He is the father of Adad-milki-ereš, one of the witnesses.

The name Manasseh is attested[67] in the Hebrew Bible: מנשה as the name of (a) the older son of Joseph; (b) the king of Judah; (c) and (d) inhabitants of Yehud

---

[52] Thus RÖLLIG 1993b.
[53] As has been assumed by PAGE 1968, 147; ODED 2000, 95-96.
[54] FALES 1993, 140.
[55] ŠH 1:4.
[56] See also FALES 1993, 146.
[57] Zeph. 1:1; not by definition identical with (a).
[58] Ezr. 2:16; Neh. 7:21; 10:18.
[59] 1 Chr 3:23.
[60] 2 Chr 28:12.
[61] Ophel ostracon; Jer (7):5.1; see RENZ 1995, 310.
[62] Potsherd from Tell Beit Mirsim; BMir (8):5; see RENZ 1995, 171.
[63] DEUTSCH 1999, 63-67: Nos. 2 [= HESTRIN & DAYAGI 1974, 4], 3 and 4.
[64] CROSS 1999; cf. AVIGAD 1986, 199; DEUTSCH 1999, 41-42.204.
[65] *ha-za-qi-a-ú*; e.g. in the Rassam-cylinder (FRAHM 1997, 54): 49 (with variants) and in the Azekah-fragment (FRAHM 1997, 230-232):4'.11'; see also SCHWERNER 2000b.
[66] ŠH 1:31.
[67] See also FALES 1993, 147. Although this name cannot be classified in view of the absence of a theophoric element, I nevertheless construe it as a Hebrew name, since the name is – as far as I am aware – only attested in traditions and inscriptions that refer to Israelite persons.

who had married foreign wives[68]; (e) the (half) tribe of Manasseh; on Iron Age seals[69]; in the Royal Inscriptions of Esarhaddon[70] and Ashurbanipal.[71]

ah-zi-iá-a-u[72]

He is the father of Dadi-larim, one of the witnesses.

The name Ahaziah is attested[73] in the Hebrew Bible: אחזיהו (Var. אחזיה) as the name of (a) a king of Israel[74]; (b) a king of Judah[75]; on Iron Age Paleo-Hebrew inscriptions: (a) seals;[76] (b) a bulla from Jerusalem[77] and (c) on a seal impression on a royal storage jar from Lakish.[78] Biran and Naveh have proposed to read the Tel Dan Inscription: 8 ...אחז]יהו . בר [יהורם..., «[Ahaz]iah, the son of [Jehoram]».[79] This reading, though almost generally accepted, is far from certain since it is based on the assumption that the inscribed fragments A and B1+2 from Tel Dan were to be joined to one inscription.[80] In a Neo-Assyrian contract on a sale of land from Nabula *ah-zi-i*[*a-a-u*], the father of the witness *hal-mu-su* is mentioned.[81]

sa-me-e'-iá-a-u[82]

He is the father of Am-yadi', one of the witnesses.

The name Shemaiah is attested[83] in the Hebrew Bible: שׁמעיהו (Var. שׁמעיה) as the name of over 20 different persons, one of them Shemaiah the Nehelamite, a false prophet in Babylon and contemporary with Jeremiah[84]; on some 15 Iron Age Paleo-Hebrew seals[85] and bullae.[86] Next to that the name occurs in the delivery-list on papyrus B from Wadi Murabba'āt[87] and in letters from Arad and Lakish.[88] The hypocoristic form שׁמע is attested on a royal seal.[89]

---

68 Ezra 10:30.33.

69 (1) AVIGAD 1963, cf. DAVIES 1991, 161; LEMAIRE 1998, 228 No. 114; (2) BORDREUIL & LEMAIRE 1982, 24-25 + Pl. V:5; cf. DAVIES 1991, 225; (3) AVIGAD 1986, 103.

70 *me-na-si-i* king of Judah; Nin. A-F epis. 21(BORGER 1967, 60):55.

71 *mi-in-se-e* king of Judah; Cyl. C ii:44; see ZADOK 1988, 125. 302.

72 ŠH 1:32.

73 See also FALES 1993, 142.

74 1 Kgs 22:40. 50. 52; 2 Kgs 1:2. 18; 2 Chr 30:35. 37.

75 2 Kgs 8-10//2 Chr 22.

76 (1) AVIGAD 1962, No. 19; see DAVIES 1991, 164; (2) MCCOWN 1947, 163 NO. 3; see DAVIES 1991, 228.

77 SHOHAM 1994, No. 1.

78 USSISHKIN 1996, 58, No. 266/1; BARKAY & VAUGHN 1996, 67.

79 BIRAN & NAVEH 1995.

80 See BECKING 1996.

81 Gir. 84/84 (DONBAZ 1988, 8) Rev. 22'; see SELZ 1998.

82 ŠH 1:33.

83 See also FALES 1993, 148; ZADOK 1995, 3.

84 Jer 29:24-31; see, e.g., DIJKSTRA 1983.

85 DAVIES 1991, 501-02.

86 DEUTSCH 1999, No. 42; 90; DEUTSCH & HELTZER 1997, No. 90.

87 Mur(7):2,4; cf. RENZ 1995, 285-87.

88 Arad(7):31,5; 39,2. 7-8; Arad(6):27,2; Lak(6):1.4,6; 19,4; see RENZ 1995, *s.v.*

89 DEUTSCH 1999, 61-63.204-205.

In a neo-Babylonian contract dated in 498 BCE, *šá-ma-ah-iá-ma* is the father of the witness Abdu-Yahu.[90]

To the observations, a few remarks will be made. Heltzer construes the name *ah-iá-'a*[91] to be a hypocoristicon of *Ahi-yahû*.[92] This interpretation, however, is not convincing in view of the *'aleph* in the name. With Fales, I construe the name to be West Semitic.[93] Moreover, Heltzer states that the names *ha-ṅa-na*[94] and *hal-li-ṣi*[95] can be understood as hypocoristic Hebrew or Aramaic names and that it would be a safe guess to assume that at least one of these names was of Hebrew origin.[96] These names, however, are of a too common West Semitic character to assume a Hebrew background.[97]

It is remarkable that three of the four names coincide with names of Israelite or Judean kings. This might be pure coincidence, but on the other hand one is tempted to assume that Israelites in Mesopotamia were expressing their ethnic identity be naming their offspring after Israelite kings.

Within the text ŠH 1, and in the reality around the text, the four Israelites play different roles. *ha-za-qi-iá-a-u* is expressis verbis mentioned as a landowner. The other three are fathers of witnesses. Postgate has observed that «in a land sale we often meet the owners of adjacent property among the witnesses».[98] Although the text ŠH 1 does not hint at the local function or social position of the sons of the three Israelite under consideration, it can be assumed that they took part in the public life at Dur-Katlimmu.

One final remark on the three persons just mentioned should be made. The sons of *me-na-se-e*; *ah-zi-iá-a-u* and *sa-me-e'-iá-a-u* do not bear Israelite or Hebrew names. *Adad-milki-ereš* is an Assyrian name. *Dadi-larim* and *Am-Yadi'* are to be construed as Aramaic personal names.[99] This fact reflects the tendency among Israelites in Mesopotamia to give – as time goes by – their offspring non-Yahwistic and even non-Israelite names. This process can be seen as an indication for assimilation to the local culture and to the gradual loss of ethnic identity.[100]

---

[90] JOANNÈS & LEMAIRE 1999, T. 1:21.
[91] ŠH 1:35.
[92] HELTZER 1994, 115; see also COLE 1998.
[93] FALES 1993, 141-142.
[94] ŠH 1:1.
[95] ŠH 1:34
[96] HELTZER 1994, 115; ODED 2000, 96, is of the same opinion as regards *hal-li-ṣi*.
[97] See also FALES 1993, 145; SCHWERMER 2000a; STRECK 2000.
[98] POSTGATE 1976, 9.
[99] See FALES 1993, 143.144.
[100] See also BECKING 1992, 92-93; HELTZER 1994, 115-116.

7. Remarks on the Theophoric Element -iá-a-u

In Neo-Assyrian texts the Israelite theophoric element is written variantly, either as *Ia-ú-*; *Ia°-*; *-ia-a-ú*; *ia-u*; *i-a-a-a.*[101] In Neo Babylonian inscriptions the theophoric element, when in the second place in a personal name, is written as *ia-ma*; *ia-a-ma* or *ia-á-ma.*[102] There are some exceptions to this rule. In a neo-Babylonian contract on the sale of a bovine from *āl-Yāhūdu* («the city of Judah») in Mesopotamia occurs one *ab-du-*^{d}*iá/ia-a-hu-ú* both as a witness and as the father of Yahu-Azari, who stands as the guarantor to the transaction.[103] In another recently published neo-Babylonian contract, dated 532 BCE, on the receipt of 5 sheqel of silver *ab-da-ia-hu-ú* is the person who receives this amount.[104] The Israelite personal names in ŠH 1 are written with the theophoric element *-iá-a-u*. This observation underscores the fact that we are still in the Neo Assyrian cultural environment.

Weippert has argued that in analysing the Hebrew material a geographical distinction should be made. Names with *yw* as theophoric element are especially found in North Israelite contexts, whereas names with *yh* seem to have a Judean context.[105] This assumption is generally in accordance with the pre-exilic Hebrew onomasticon.[106]

In view of these two remarks, I would like to propose that the theophoric element *-iá-a-u* should be construed as a diphthong: **yâw*. This brings me to the assumption that this theophoric element reflects the Northern Israelite tradition for the rendition of the divine name.

8. Evidence for the Israelite Exile?

According to Vanderhooft, the four individuals discussed above «may have been descendants of deportees from the Northern Kingdom of Israel».[107] This statement cannot be proved, but it cannot be falsified either.[108] A few remarks will be made, however.

The possibility that the four persons have been Judeans should be ruled out.[109] The remarks on the theophoric element *-iá-a-u* hint at an Israelite background. A deportation of Judeans by Sennacherib in the aftermath of his campaign in 701 BCE as suggested by Stohlmann[110] is, from an historical point of view, very un-

---

101 See, e.g., ZADOK 1988; WEIPPERT 1976-80, 248.
102 See most recently TROPPER 2001 (with lit.).
103 JOANNÈS & LEMAIRE 1999, T. 1:12.21.
104 JOANNÈS & LEMAIRE 1999, T. 2 :1.
105 WEIPPERT 1976-80, 247-248; see also NORIN 1979; VAN DER TOORN 1998, 910.
106 See ZADOK 1988; DAVIES 1991; RENZ 1995.
107 VANDERHOOFT 1999, 119; later he softened his view: VANDERHOOFT f.c.
108 See also ZADOK 1995, 3-4.
109 See also HELTZER 1994, 115.
110 STOHLMANN 1983.

likely.[111] The tablets discussed are too early to assume that the Babylonians had already deported Judeans to Mesopotamia since it was not before the battle at Karkemish in 605 BCE that Judah came under the Babylonian sphere of influence. The first deportation of Judeans took place in 598 BCE when Nebuchadnezzar II captured Jerusalem during the short reign of Jehojachin.[112] Besides, there is no direct evidence for the presence of Judeans in Mesopotamia before 598 BCE.[113]

The four persons discussed above should be construed as offspring of Israelites. They might have been descendants of those who had been deported to the Habur area in the end of the eighth century BCE. It should be noted that the Assyrians deported people to this area in order to secure the production of food for the Assyrian mainland. During the reign of Sargon II, an administrative letter was sent from the Habur area to a high officer at the court that refers to problems with the deliverance of the «corn tax of the Samarians».[114] The fact that the persons with Hebrew names in ŠH 1 are related to agriculture, might indicate a continuity. On the other hand they could have been descendants of persons who migrated voluntarily to Mesopotamia for trade interests. One would expect, however, that such migrants would have settled in the Assyrian heartland and not so much in the periphery. These observations lead me to the assumption that the four most probably were descendants of those brought to «Habur, the river of Gozan».

Bibliography

AVIGAD, N. 1962. New Names on Hebrew Seals: IEJ 12, 66-71.

AVIGAD, N. 1963. A Seal of 'Manasseh, Son of the King': IEJ 13, 133-136.

AVIGAD, N. 1986. Hebrew Bullae from the Time of Jeremiah. Jerusalem.

BARKAY, G. & A. G. VAUGHN 1996. *Lmlk* and Official Seal Impressions from Tel Lachish: Tel Aviv 23, 61-74.

BECKING, B. 1981/82. The two Neo-Assyrian Documents from Gezer in their historical Context: JEOL 27, 76-89

BECKING, B. 1992. The Fall of Samaria: An Historical and Archaeological Study (SHANE 2). Leiden – New York – Köln.

BECKING, B. 1996. The second Danite Inscription: Some Remarks: BN 81, 21-30.

BECKING, B. 1998. Ezra's Reenactment of the Exile: L. L. GRABBE ed., Leading Captivity Captive: The 'Exile' as History and Tradition (European Seminar in Historical Methodology 2 = JSOT.S 278). Sheffield, 40-61.

BIRAN, A. & J. NAVEH 1995. The Tel Dan Inscription: A New Fragment: IEJ 45, 1-18.

BORDREUIL, P. & A. LEMAIRE 1982. Nouveaux sceaux hébreux et araméens: Semitica 32, 21-34.

---

[111] See GALLAGHER 1999; VANDERHOOFT 1999, 119; *pace* HELTZER 1994, 116.

[112] 2 Kgs 24:10-15; Bab Chron 5:Rev. 11-12; GRAYSON 1975, 99-102; see, e.g., BECKING 1998, 43.

[113] ZADOK 1995, 3.

[114] SAA I, 220; see BECKING 1992, 107-108; ODED 2000, 95.

BORGER, R. 1967. Die Inschriften Asarhaddons Königs von Assyrien (AfO.B 9). Wien (Nachdruck Osnabrück).
BRINKMAN, J. A. 1993. Babylonian Influence in the Šēḫ Ḥamad Texts Dated under Nebuchadnezzar II: SAAB 7, 133-138.
COLE, S. 1998. Aḫi-Iāu: K. RADNER ed., The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire 1,I. Helsinki, 63.
CROSS, F. M. 1999. King Hezekiah's Seal Bears Phoenician Imagery: BARev 25/2, 42-44. 60.
DAVIES, G. I. 1991. Ancient Hebrew Inscriptions: Corpus and Concordance. Cambridge.
DEUTSCH, R. 1999. Messages from the Past: Hebrew Bullae from the Time of Isaiah through the Destruction of the First Temple. Tel Aviv.
DEUTSCH, R. & M. HELTZER 1997. Windows to the Past.Tel Aviv, Jaffa.
DONBAZ, V. 1988. Some Neo-Assyrian Contracts from Girnavaz and Vicinity: SAAB 2, 3-30.
DIJKSTRA, M. 1983. Prophecy by Letter (Jeremiah xxix 24-32): VT 33, 319-322.
FALES, F. M. 1993. West Semitic Names in the Šēḫ Ḥamad Texts: SAAB 7, 139-150.
FRAHM, E. 1997. Einleitung in die Sanherib-Inschriften (AfOB 26). Graz.
GALLAGHER, W. R. 1999. Sennacherib's Campaign to Judah: New Studies (SHCANE 18). Leiden.
GRAYSON, A. K. 1975. Assyrian and Babylonian Chronicles (TCS 5). Locust Valley.
HERION, G. A. 1992. Habor: ABD III, 10
HELTZER, M. 1994. Some Remarks concerning the Neobabylonian Tablets from Šēḫ Hamad: SAAB 8, 113-116.
HESTRIN, R. & M. DAYAGI 1974. A Seal Impression of a Servant of King Hezekiah: IEJ 24, 27-19; Pl 2:B, C.
JOANNÈS, F. & A. LEMAIRE 1999. Trois tablettes cunéiformes à onomastique ouest-sémitique: Transeuphratène 17, 16-33.
KÜHNE, H. 1993. Vier spätbabylonische Tontafeln aus Tall Šēḫ Ḥamad, Ost-Syrien: SAAB 7, 75-108.
KÜHNE, H. 1995. The Assyrians in the Middle Euphrates and the Ḫābūr: M. LIVERANI ed., Neo-Assyrian Geography. Roma, 69-85.
LAMPRICHS, R. 1995. Die Westexpansion des neuassyrischen Reiches: Eine Strukturanalyse (AOAT 239). Neukirchen-Vluyn.
LEMAIRE, A. 1998. Épigraphie palestinienne: Nouveaux documents II – décennie 1985-1995: Henoch 17, 209-242.
ODED, B. 1979. Mass-Deportations and Deportees in the Neo-Assyrian Empire. Wiesbaden.
ODED, B. 2000. The Settlements of the Israelite and Judean Exiles in Mesopotamia in the 8th-6th Centuries BCE: G. GALIL & M. WEINFELD eds., Studies in Historical Geography and Biblical Historiography Presented to Zecharia Kallai (SVT 81). Leiden, 91-103.
OTTO, E. 1999. Das Deuteronomium: Politische Theologie in Juda und Assyrien (BZAW 284). Berlin, New York.
NA'AMAN N. & R. ZADOK 2000. Assyrian Deportations to the Province of Samerina in the Light of Two Cuneiform Tablets from Tel Hadid: TA 27, 159-188.
MCCOWN, C. C. 1947. Tell en-Nasbeh: Excavations under the Direction of the Late William Frederic Badè Vol. 1. Berkeley/New Haven.
NORIN, S. I. L. 1979. *Jô*-Namen und *J^{e}hô*-Namen: VT 29, 87-97.

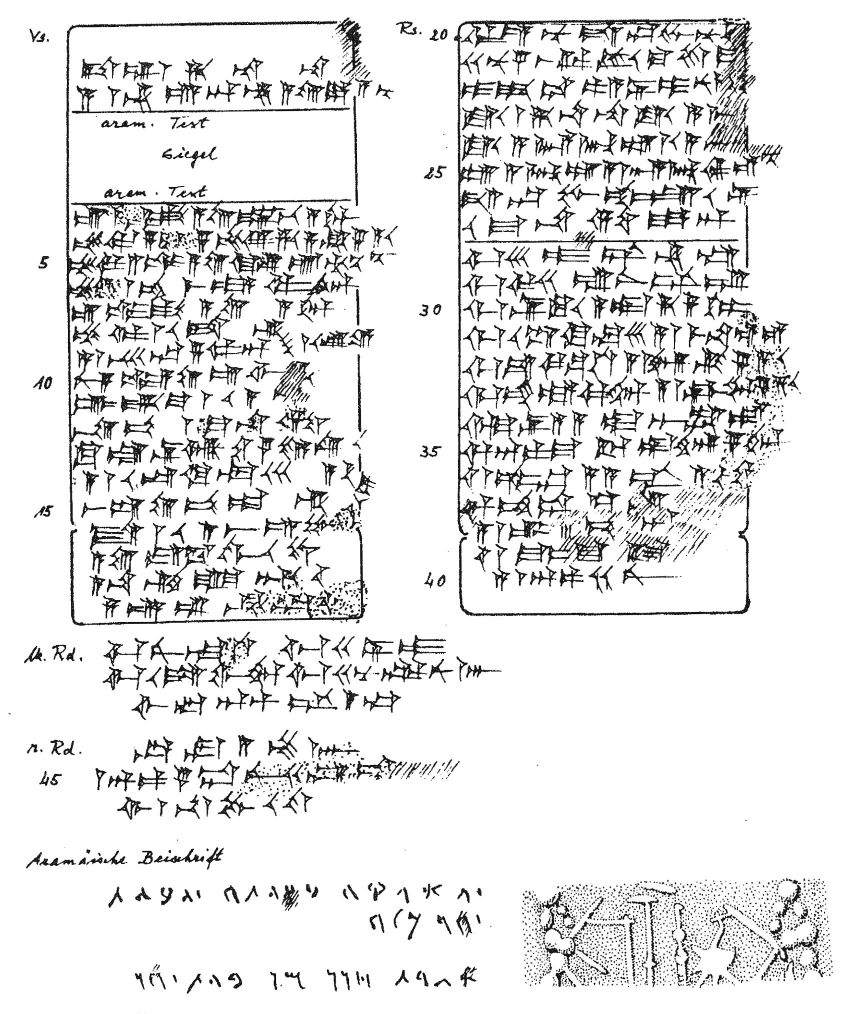
PAGE, S. 1968. A Stela of Adad-nirari III and Nergal-ereš from Tell-Rimah: Iraq 30, 139-153.
POSTGATE, J. N. 1976. Fifty neo-Assyrian Legal Documents. Warminster.
POSTGATE, J. N. 1993. The Four «Neo-Assyrian» Tablets from Šēḫ Ḥamad: SAAB 7, 109-123.
RADNER, K. 1997. Die neuassyrischen Privatrechtsurkunden als Quelle für Mensch und Umwelt (SAAS 6). Helsinki.
RADNER, K. 1998. Der Gott Salmanu («šulmanu») und seine Beziehung zur Stadt Dur-Katlimmu: WO 29, 33-51.
RENZ, J. 1995. Die althebräischen Inschriften, 2: Zusammenfassende Erörterungen, Paläographie und Glossar (Handbuch der Althebräischen Epigraphik II/1). Darmstadt
RÖLLIG, W. 1993a. Die aramäischen Beischriften auf den Tafeln 1 und 3: SAAB 7, 125-128.
RÖLLIG, W. 1993b. Zur historischen Einordnung der Texte: SAAB 7, 129-132.
RÖLLIG, W. 1997. Aramaica Haburensia II: Zwei datierbare aramäische Urkunden aus Tall Šēḫ Ḥamad: AOF 24, 366-374.
RÖLLIG, W. 1999. Aramaica Haburensia III: Beobachtungen an neuen Dokumenten in «Aramaic Argillary Script»: B.A. LEVINE *et al.* eds., Frank Moore Cross Volume (ErIs 26). Jerusalem.
RÖLLIG, W. 2001. Aramaica Haburensia V: Limu-Datierungen in Aramäischen Urkunden des 7. Jh. v. Chr.: P. M. M. DAVIAU, J. W. WEVERS, M. WEIGL eds., The World of the Arameans II: Studies in History and Archaeology in Honour of Paul-Eugène Dion (JSOT.S 325). Sheffield, 45-56.
SCHWERNER, D. 2000a. Hallisu: H. D. BAKER ed., The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire 2,I. Helsinki, 443-444.
SCHWERNER, D. 2000b. Hazaqi-Iāu: H. D. BAKER ed., The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire 2,I. Helsinki, 469.
SELZ, G. J. 1998. Ahzi-Iāu: K. RADNER ed., The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire 1,I. Helsinki, 88-89.
SHOHAM, Y. 1994. A Group of Hebrew Bullae from Yigal Shiloh's Excavation in the City of David: H. GEVA ed., Ancient Jerusalem Revealed. Jerusalem, 55-61.
STOHLMANN, S. 1983. The Judaean Exile after 701 B.C.E.: W. W. HALLO, J. C. MEYERS & L. G. PERDUE eds., Scripture in Context II: More Essays on the Comparative Method. Winona Lake, 147-175.
STRECK, M. P. 2000. Hanāna: H. D. BAKER ed., The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire 2,I. Helsinki, 449-450.
TOORN, K. VAN DER 1999. Yahweh: DDD^2, 910-919.
TROPPER, J. 2001. Der Gottesname **Yahwa*: VT 51, 81-106.
USSISHKIN, D. 1996. Excavations and Restoration Work at Tel Lachish 1985-1994: TA 23, 3-60.
VANDERHOOFT, D. S. 1999. The Neo-Babylonian Empire and Babylon in the Latter Prophets (HSM 59). Atlanta.
VANDERHOOFT, D. S. f.c. New Evidence Pertaining to the Transition from Neo-Babylonian to Achaemenid Administration in Palestine: R. ALBERTZ & B. BECKING eds., Yahwism after the Exile (Studies in Theology and Religion XX). Assen-Maastricht.
WEIPPERT, M. 1976-80. Jahwe: RlA 5, 246-253.
YOUNGER, K. L. 1998. The Deportations of the Israelites: JBL 117, 201-227.

ZADOK, R. 1979. The Jews of Babylonia during the Chaldean and Achaemenian Periods According to the Babylonian Sources (Studies in the History of the Jewish people and the Land of Israel 3). Haifa.

ZADOK, R. 1988. Pre-Hellenistic Israelite Anthroponomy and Prosopography (OLA 28). Leuven.

ZADOK, R. 1995. On the Late-Assyrian texts from Dūr-Katlimmu and the Significance of the NA Documentation for Ethno-linguistic Classification: NABU 1995:1, 2-4 Nr. 3.

ZAWADZKI, S. 1988. The Fall of Assyria and Median-Babylonian Relations in Light of the Nabopolassar Chronicle. Poznan, Delft.



Copy of Tablet ŠH 1 by W. Röllig (after SAAB 7, 1993, 121), and reconstructed seal impression (ibid., 107 fig. 35b) showing two worshippers attending to cult symbols (note that the legend ibid. erroneously attributes the sealing to ŠH 2, but the photograph p. 96 fig. 12 establishes the truth of the matter). [cu]

Sanheribs Politik in Juda
Beobachtungen und Erwägungen zum Ausgang der Konfrontation Hiskias mit den Assyrern

Ludwig Massmann

Im Jahre 701 v. Chr. griff Sanherib militärisch in Palästina ein, um eine gegen die assyrische Hegemonie gerichtete Aufstandsbewegung zu ersticken. Hiskia von Juda spielte damals wohl eine zentrale Rolle unter den Aufständischen[1]. Neben den assyrischen Quellen berichtet auch die hebräische Bibel (2 Kön 18,9f.13-19,37) ausführlich von diesem Konflikt. Sie stellt die damaligen Ereignisse dergestalt dar, daß Sanherib sein eigentliches Ziel, die Eroberung Jerusalems, nicht erreicht habe, sondern daß JHWH, der Gott Judas, ihn zur Rückkehr in seine Heimat gezwungen habe. Da auch die assyrischen Quellen etwas von einer Belagerung Jerusalems, nichts aber von einer Eroberung wissen, sind auch heute viele Gelehrte der Altorientalistik[2] wie der Bibelwissenschaft[3] der Ansicht, daß – aus welchen Gründen auch immer – Sanherib die Belagerung abbrechen mußte und ihm eine von ihm eigentlich angestrebte Eroberung der Stadt nicht gelang.

Ziel dieser Untersuchung ist es nun nicht, den Verlauf des Feldzuges darzustellen. Vielmehr möchte ich erwägen, ob nicht dieser Krieg doch ganz im assyrischen Sinne entschieden wurde, ja, ob eine Eroberung Jerusalems und eine Einverleibung Judas in das assyrische Reich nicht den assyrischen Plänen zuwider gelaufen wäre. Dazu trägt allein eine Rekonstruktion der Ereignisse nicht viel bei. Vielmehr müssen wir zu verstehen versuchen, was eigentlich die assyrischen Interessen in Juda und mit Juda waren und ob und wie es gelang, diese in reale Politik umzusetzen. Dabei fällt ein Schlaglicht auf die Politik der Assyrer gegenüber den palästinischen Staaten von Mitte des 8. Jh. an. Gab es vielleicht Gründe, gerade das südliche Palästina nicht im Rahmen des assyrischen Provinzialsystems zu verwalten? Spielten vielleicht territoriale Besonderheiten eine Rolle? Welche Instrumentarien wendeten die Assyrer an, um ihre Herrschaft in der Levante zu konsolidieren?

Gegenstand dieser Untersuchung ist die Frage: War der dritte Feldzug für Sanherib im Bezug auf Juda ein Erfolg oder blieb das Ergebnis hinter seinem Plan zurück? Die Beantwortung dieser Frage hängt damit zusammen, ob man davon ausgeht, daß das wahrscheinlich Ziel der Assyrer, wie es die hebräische Bibel stillschweigend voraussetzt, die Eroberung Jerusalems, die Entmachtung Hiskias und die Annexion seines Gebietes gewesen sei. Deshalb ist zu fragen, wie man den Wert dieser alttesta-

[1] So z. B. DONNER 1995, 322.
[2] So z. B. FRAHM 1997, 12; HROUDA 2000, 47.
[3] So z. B. HUTTER 1982, 97; VOGT 1986, 68-71.

mentlichen Überlieferung als historische Quelle beurteilt[4]. Weitgehend anerkannt ist, daß 2 Kön 18,17-19,37 literarkritisch vom Vorhergehenden zu trennen ist[5]. Dieser Abschnitt stellt eine mehr legendenhafte Erzählung dar, deren Ziel es ist, die Beendigung der Belagerung Jerusalems als Werk Gottes anzusehen. Literarkritisch kann man innerhalb dieses Abschnittes zwei parallele Erzählungen erkennen, deren erste, in 18,17-19.9a.36a(b.37) den Anschein erweckt, als sei Sanherib durch ein Gerücht, d. h. vielleicht eine beunruhigenden Nachricht von Rebellionen oder ähnlichem, zum Rückzug in seine Heimat veranlaßt und alsbald von den eigenen Söhnen ermordet worden. Die andere, in 19,9b-35.36a überlieferte Version läßt Sanherib durch die Vernichtung seines Heeres durch den Engel JHWHs zum Abzug gezwungen werden[6]. Diejenigen, die in diesem Abschnitt noch historische Erinnerungen aufflackern sehen, werden geneigt sein, anzunehmen, daß Sanherib die Belagerung Jerusalems beispielsweise wegen einer Seuche[7] abbrechen mußte und somit sein eigentliches Ziel, die Eroberung Jerusalems, die Absetzung Hiskias und die Einverleibung Judas einschließlich Jerusalems in das assyrische Provinzialsystem nicht mehr erreichen konnte. Als typisches Beispiel hierfür erscheinen mir die Formulierungen des Assyriologen W. von Soden:

> Sanherib aber zeigte vor Jerusalem noch mehr Sinn für die Realitäten, wenn er der Seuche auswich, ehe sie zur Katastrophe führte, als 689 in Babylon, wo er meinte, das Zentrum Babyloniens auslöschen zu können. Das Handeln aller Beteiligten war, wenn wir die Ereignisse richtig deuten, im Rahmen ihrer Möglichkeiten zweckmäßig und angemessen; an der Verfolgung von Zielen, die sich als unerreichbar erwiesen, hielt keiner fest. Für Juda und die Philisterstaaten brachte das den Gewinn, daß sie danach jahrzehntelang von größeren Kriegen verschont blieben[8].

Andere Ausleger gehen von der Mitteilung 2 Kön 19,7 aus, Sanherib habe ein Gerücht gehört, und rechnen mit einem Aufstand oder einer feindlichen Konfrontation[9]. Neuerdings hat W. R. Gallagher unter der Voraussetzung, den biblischen Bericht in weiten Teilen als historische Quelle für die Ereignisse 701 v. Chr. nutzen zu können, versucht, die Invasion Sannheribs in Juda zu rekonstruieren:

> 1. Sennacherib comes to Lachish and starts siege.
> 2. Hezekiah sends messengers to offer a conditional surrender in which Hezekiah can keep his throne. Surrender is refused.
> 3. Sennacherib sends his high officers and a large part of his army to Jerusalem. They impose a blockade on the city. At the same time the rab-shaqeh calls on the Jerusalemites to surrender to them.

---

[4] Denn die Vorstellung, daß die Hauptstadt durch ein Wunder *in extremis* gerettet worden sei, beruht letztendlich auf der biblischen Darstellung.
[5] So z. B. WÜRTHWEIN 1984, 414.
[6] So z. B. KAISER 1984, 170.
[7] Die Seuche hat in 2 Kön 19,35 ihren biblischen Anhaltspunkt.
[8] W. VON SODEN 1972, 51.
[9] So z. B. VOGT 1986, 69-71.

4. Lachish falls to the Assyrians and is destroyed. Some or all of the survivors are deported.
5. Sennacherib leads the other part of the army to Libnah.
6. The rab-shaqeh returns to Sennacherib at Libnah. Blockade of Jerusalem probably continues. Assyrian army continues the conquest of 46 Judean cities.
7. Report of Egyptian army coming to do battle with the Assyrians reaches Sennacherib.
8. Conquest of Juda continues, but new flexibility is in the Assyrian position. Delegation visits Hezekiah, but demands not clear.
9. (A further setback of the Assyrians occurs, perhaps an epedemic.).
10. Agreement between Hezekiah and Sennacherib is reached. Blockade of Jerusalem is lifted. Sennacherib withdraws from Judah. Hezekiah sends Sennacherib tribute.[10]

Diese Übersicht zeigt, wie sehr Gallagher die biblische Überlieferung als Quelle für die Ereignisse 701 v. Chr. nutzen zu können glaubt[11].

Von einem kommunikationswissenschaftlich geprägten Ansatz her untersuchte Hardmeier u. a. die «Erzählung von der assyrischen Bedrohung und Befreiung Jerusalems» in 2 Kön 18,9f.13-19,37[12]. Dabei kommt er zum Schluß, daß der biblische Bericht von der Belagerung Jerusalems durch die Assyrer keine für die Rekonstruktion der Ereignisse von 701 v. Chr. verwertbare Quelle sei. Vielmehr sei diese Erzählung als Beitrag für die politische Diskussion während der Belagerungspause der Babylonier vor Jerusalem von 588 v. Chr. entstanden. Dabei sollte sie nach der Absicht ihrer Verfasser als historische Quelle aus der Hiskia-Zeit verstanden werden:

> Die um 588 als fiktiv historisierend konzipierte Tendenzerzählung wurde dadurch entfiktionalisiert, daß sie konsequent historisch als Quellendokument der Hiskija-Zeit gelesen wurde. Sie ist dann – neuakzentuiert als geschichtstheologische Rettungswundererzählung – auf dieser historischen Ebene bis heute (!) als Geschichtsüberlieferung der assyrischen Krise von 701 rezipiert und ins DtrG aufgenommen worden. Mit der abrupten Veränderung des primären Erzählkontextes und mit der radikalen Korrumpierung der Aussagefunktion dieser historisch-fiktiven Erzählung, ist die in aktueller Propagandaabsicht konzipierte historische Fiktion zum historischen Dokument der fiktiven Zeit selbst geworden, obschon ihrer realer Vorstellungs- und Problemgehalt bei näherer Betrachtung auf Schritt und Tritt die Erfahrungsperspektiven und Problemkonstellationen der Belagerungspause von 588 spiegelt[13].

Der Ansatz Hardmeiers erscheint mir deshalb einleuchtend, weil er Ernst macht mit der Forderung der Formgeschichte, den Sitz im Leben eines Textes zu suchen und erst dann, unter Zugrundelegung dieser Sprechsituation, seinen Aussagegehalt zu erarbeiten[14]. Die Erfahrung der vergangenen Jahre im Bereich der Rekonstruktion einer

---

[10] GALLAGHER 1999, 261.
[11] Ein ähnliches Bild ergibt auch die Monographie HUTTER 1982.
[12] HARDMEIER 1990.
[13] HARDMEIER 1990, 433.
[14] Vgl. z. B. STECK 1993, 120.

Geschichte Israels[15] wie auch der Fortschritt der Einleitungswissenschaft hat gezeigt, daß man mit der Benutzung der Bibel als historischer Quelle sehr zurückhaltend sein sollte. Schließlich ist auch der formgeschichtlichen Einsicht Rechnung zu tragen, daß zumindest die Erzählung 2 Kön 18,17-19,37 etwa als Legende, zumindest aber nicht als historischen Bericht zu betrachten ist. Der Leser soll also nicht über den Ablauf von historischen Ereignissen informiert werden, sondern die Wirksamkeit Gottes in der Geschichte soll narrativ entfaltet werden. Der annalenhafte Textabschnitt 2 Kön 18,9f.13-16[16] hingegen könnte tatsächlich Informationen über die Ereignisse zur Zeit Sanheribs enthalten, was hier aber nicht entschieden zu werden braucht[17]. Für uns ergibt sich von daher eine Weichenstellung: Für unsere Untersuchung können wir nicht auf den biblischen Bericht als Quelle zurückgreifen. Die beiden Reden des Rabschake vor Jerusalem, das Gerücht, das Sanherib hörte, sowie die Vernichtung des assyrischen Heeres durch den Würgeengel JHWHs sind für uns keine brauchbaren Ansatzpunkte für das Verstehen dessen, was sich 701 historisch vor Jerusalem ereignet hat.

Steht man also der biblischen Überlieferung eher mit Zurückhaltung gegenüber, so ist zunächst nicht von vornherein entschieden, ob nicht auch der Feldzug ohne Eroberung Jerusalems, Absetzung Hiskias und Annexion Judas für die Assyrer einen vollständigen Erfolg bedeuten konnte. Daß im übrigen aus der Sicht der Jerusalemer der Abbruch der Belagerung und Rückzug der Assyrer als ein Rettungswunder JHWHs erschien und sich dies im biblischen Glaubenszeugnis niederschlug, steht auf einem anderen Blatt.

Ich bin der Auffassung, daß Sanherib gar nicht vorhatte, Jerusalem zu erobern und Juda zu annektieren. Vielmehr hatte er mehr davon, den *status quo* zu erhalten. E. A. Knauf bringt dies auf die Formel: «Sanherib hätte zweifellos Jerusalem erobern können, wenn er gewollt hätte. Er hat aber nicht gewollt»[18]. Diese These bedarf freilich einer Begründung. Ein Ansatzpunkt hierfür ist die geographische Lage Judas zwischen den assyrischen Provinzen im Norden und Ägypten im Süden. Von daher ist mit der Möglichkeit zu rechnen, daß die Politik Assyriens in jenen Jahren ein Interesse hatte, aus den südpalästinischen Staaten eine Pufferzone zwischen den

[15] Genauer müßte man von einer Geschichte Judas einerseits und einer Geschichte Israels andererseits sprechen, wenn man mit der Einsicht, daß es sich bei diesen beiden Staaten um zwei selbständige politische Einheiten gehandelt habe, ernst machen will. Was die Einschätzung des Wertes der biblischen Überlieferung in der neueren Diskussion anbelangt, so sei exemplarisch auf die Diskussion zur Entstehung Israels hingewiesen: Noch heute eine sehr gute Einführung in die Problematik ist M. WEIPPERT 1967. Die Einsicht, daß die Bibel weder einen historischen Bericht bieten will noch bieten kann, gilt m. E. für alle biblischen Erzählungen. Diese sind Glaubenszeugnisse, aber keine historische Darstellungen.

[16] Ich folge in der Abgrenzung HARDMEIER 1990, 106.

[17] Denn dieser Textabschnitt enthält keine für unsere Untersuchung relevanten Aussagen, die über das hinausgehen, was in den assyrischen Quellen überliefert wird.

[18] KNAUF 1994, 124.

assyrischen Provinzen und Ägypten zu schaffen[19]. Nachdem der Staat Israel zwischen 734/32 und 720 vollständig in assyrische Provinzen überführt worden war, bildeten die südpalästinischen Kleinstaaten einen geschlossenen Block zwischen dem assyrischen Norden und dem Pharaonenreich im Süden. Ägypten stand in diesen Jahren fast regelmässig im Hintergrund von Revolten der palästinischen Kleinstaaten, die ihrerseits alle bereits im Vasallenverhältnis zu Assyrien standen. Um 723 stellte der letzte König Israels, Hosea, seine jährlichen Tributleistungen ein und schickte, so jedenfalls die hebräische Bibel, Boten zu So, dem König von Ägypten (2 Kön 17,4). Im Jahre 720 bildete sich erneut ein antiassyrisches Bündnis. Hier war es der König von Gaza, Ḫanūnu, der Verbindung zu Ägypten suchte[20]. Die antiassyrischen Rebellen der Jahre 713-711 wurden von Ägypten unterstützt oder erhofften zumindest ägyptische Hilfe, auch wenn schließlich einer ihrer Anführer, Jamani, vom Pharao Schabataka den Assyrern ausgeliefert wurde[21]. Als schliesslich 702 Hiskia von Juda und seine Verbündeten die Tributzahlungen verweigerten, war auch hier das Pharaonenland auf ihrer Seite. Dies belegt das Erscheinen eines ägyptischen Heeres im folgenden Jahr und die daraus resultierende Schlacht bei Elteke. Wir können also ein Ringen Ägyptens um die Vorherrschaft in Palästina erkennen[22]. Dabei stützen die Ägypter möglicherweise ihren Anspruch auf diese Einflussphäre damit, daß Palästina seit Thutmosis III. (1479-1425) bis zur Ramessidenzeit ägyptische Provinz war[23]. Die Assyrer, jedenfalls zur Zeit Hiskias, wollten eine direkte Konfrontation mit der ägyptischen Großmacht vermeiden. Denn selbst wenn Juda und die anderen noch vorhandenen Kleinstaaten oft von den Ägyptern zum Aufstand verleitet wurden, war dies nicht so gravierend wie ein direkter ägyptischer Angriff auf eine assyrische Provinz[24]. Diese Politik änderte sich erst um 670, als Ägypten von den Assyrern annektiert wurde. Für diese These spricht im übrigen auch, daß außer vielleicht im Falle von Aschdod 711 v. Chr. keine der südpalästinischen Staatsgebilde unter direkte assyrische Herrschaft geriet[25]. Doch bedarf der Status von Aschdod im Verlauf dieser Untersuchung noch einer genaueren Betrachtung. Einen weiteren Grund Sanheribs, Juda nicht unter direkte assyrische Herrschaft zu stellen, vermutet E. A. Knauf auf ökonomischer Ebene:

---

[19] Soweit ich dies übersehe, hat ALT 1964a, 245f. diese Möglichkeit zum erstenmal in Betracht gezogen. Auch TADMOR 1966, 92 nimmt an, daß Sargon II. im Süden Palästinas eine Zone von Pufferstaaten schaffen wollte.
[20] Vgl. DONNER 1995, 318; SOGGIN 1991, 168; TADMOR 1966, 91.
[21] Vgl. DONNER 1995, 320f; SOGGIN 1991, 168.
[22] Damit hängt im weiteren Verlauf der Geschichte wohl auch der Versuch Ägyptens zusammen, das zusammenbrechende Assyrerreich militärisch gegen das aufstrebende Babylonien zu stützen. Jedenfalls wurde Juda nach dem Tode Josias Vasallenstaat der Ägypter (vgl. z. B. SOGGIN 1991, 179).
[23] Vgl. FRITZ 1996, 67.
[24] OTZEN 1979, 257.
[25] ALT 1964b, 240 erklärt dies damit, daß die Errichtung dieser Provinz ein Teil des Planes Sargons gewesen sei, ganz Palästina zu annektieren. Sanherib habe dann eine andere Linie eingeschlagen und stattdessen das Vasallensystem ausgebaut, um eben diese Pufferstaaten zu erhalten.

> Die sozio-ökonomische Entwicklung zu Urbanität und Staatlichkeit erreichte Juda 100 Jahre später als Israel, ablesbar an der städtebaulichen Entwicklung, der Häufigkeit von Luxusgütern und Schriftdokumenten... Israel wurde 733/32-720 assyrische Provinz, Juda aber 701 noch nicht. Sanherib hätte zweifellos Jerusalem erobern können, wenn er gewollt hätte. Er hat aber nicht gewollt. Er wird ... Kosten und Nutzen gegeneinander abgewogen haben. Ob sich direkte Herrschaft, d. h. die Einverleibung eines Gebietes in das eigene administrative System lohnt, ist eine Frage von dessen Infrastruktur und Entwicklungsstand. Bei halb- und unterentwickelten Staaten ist indirekte Herrschaft kostengünstiger; man läßt eine einheimische Elite im Amt und schöpft von dieser die Erträge ab. Wenn Juda erst 586 ... Provinz, und zwar neubabylonische Provinz wurde, beruht die unterschiedliche Behandlung 701 und 586/82 möglicherweise ... auf dem wirtschaftlichen und administrativen Fortschritt Judas im 7. Jh. v. Chr.[26]

Die These Knaufs ist zunächst nicht von der Hand zu weisen. Im Hintergrund steht wohl der Vergleich mit der Kolonialpolitik der Europäer vor allem in Afrika. Doch ist anzumerken, daß bei der Entscheidung für direkte oder indirekte Herrschaft auch z. T. die Präferenzen der einzelnen Nationen eine Rolle spielten. So neigten die Briten eher zu einer indirekten, die Franzosen eher zu einer direkten Verwaltung[27]. Die wirtschaftlichen Überlegungen können wir gerade in der deutschen Kolonialpolitik erkennen[28]. Diese gab es auch bei den Assyrern, wenn sie beispielsweise die phönizischen Stadtstaaten nicht annektierten, um so besser an den Früchten ihres Fernhandels partizipieren zu können[29]. Doch wenn es richtig ist, daß die Bildung einer Pufferzone bestimmendes Motiv für die assyrische Politik in Südpalästina war, dann war gerade hier der rein wirtschaftliche Gedanke nicht von ausschlaggebender Bedeutung. Es ist also wahrscheinlich, daß eine Einverleibung Judas von Sanherib nicht intendiert war. Dabei erscheint mir die Annahme, daß Sanheribs Politik in Südpalästina auf Bildung einer Pufferzone gerichtet war, auch deshalb einleuchtend, weil er wie seine Nachfolger keine weiteren Kleinstaaten dieser Region in die direkte Herrschaft überführte.

Wenn aber eine Zone von Pufferstaaten entstehen sollte, dann war es das ureigenste Interesse Assyriens, daß dieses Staatensystem der sie beherrschenden Zentralmacht für möglichst lange Zeit loyal bliebe. Die Assyrer hatten ein breites Instrumentarium, um ihre Interessen gegenüber Hiskia und seinen Nachfolgern durchsetzen und sich diese gefügig zu machen. Solche Mittel werden in den Annalen Sanheribs angedeutet:

> Hiskia von Juda jedoch, der sich nicht unter mein Joch gebeugt hatte – 46 mächtige ummauerte Städte sowie die zahllosen kleinen Städte ihrer Umgebung belagerte und eroberte ich durch das Anlegen von Belagerungsdämmen, Einsatz von Sturmwiddern, Infanteriekampf, Untergrabungen, Breschen und Sturmleitern. 200150 Leute, groß und klein, männlich und weiblich, Pferde, Maultiere, Esel, Kamele,

---

[26] KNAUF 1994, 124f.
[27] Vgl. NUSCHELER & ZIEMER 1980, 32.
[28] ERBAR 1991, 51-62.
[29] Vgl. ODED 1974.

> Rinder und Kleinvieh ohne Zahl holte ich aus ihnen heraus und zählte sie als Beute. Ihn selbst schloß ich gleich einem Käfigvogel in Jerusalem, seiner Residenz, ein. Schanzen warf ich gegen ihn auf, und das Hinausgehen aus seinem Stadttor verleidete ich ihm. Seine Städte, die ich geplündert hatte, trennte ich von seinem Lande ab und gab sie Mitinti, dem König von Aschdod, Padi, dem König von Ekron, und Sil(i)bel, dem König von Gaza, und verkleinerte (so) sein Land. Zum früheren Tribut, ihrer jährlichen Gabe, fügte ich eine Abgabe als Geschenk für meine Herrschaft hinzu und legte ihnen diese auf. Jenen Hiskia warf die Furcht vor meinem Schreckensglanz nieder. Die Urbi und seine Elitetruppen, die er zur Verstärkung seiner Residenz Jerusalem hineingebracht und als Hilfstruppen angeworben hatte, ließ er zusammen mit 30 Talenten Gold, 800 Talenten Silber, erlesenen Antimon, großen Blöcken ...-Stein, Betten aus Elfenbein, elfenbeinernen Lehnsesseln, Elefantenhaut, Elfenbein, Ebenholz, Buchsbaumholz, allerhand wertvollen Schätzen, sowie seinen Töchtern, seinen Palastfrauen, Sängern und Sängerinnen nach Ninive, der Stadt meiner Herrschaft, hinter mir herbringen. Um Abgabe abzuliefern und Untertänigkeit zu bezeugen, schickte er seinen Gesandten.[30]

Dieser kleine, bekannte Textabschnitt berichtet vom Ende des 3. Feldzugs Sanheribs. Der Annalenabschnitt wirft zugleich ein Licht auf die Mittel, mit denen Sanherib die assyrische Position in Südpalästina nach den Unruhen der Jahre 702/701 gestärkt und die Verhältnisse in seinem Sinn neu geordnet hat. Die Maßnahmen, die aus dieser Quelle zuerkennen sind, waren folgende:

a) Belagerung und Eroberung von judäischen Städten,
b) Deportationen von 200150 Menschen[31],
c) Plünderung der Städte und Konfiskation von Haustieren als Beute,
d) Belagerung von Jerusalem,
e) Aufteilung des judäischen Territoriums zwischen Aschdod, Ekron und Gaza[32],
f) Auferlegung eines Tributs gegenüber Hiskia.

Diese Maßnahmen waren Mittel der assyrische Zentralmacht gegenüber der judäischen Peripherie, die Machtposition, die durch den Aufstand angegriffen war, nicht nur wieder herzustellen, sondern darüber hinaus auch zu stärken.

Die Belagerung und Eroberung von judäischen Städten war zum einen die Voraussetzung für weitere Maßnahmen. So ist unter Berücksichtigung des archäologischen Befundes davon auszugehen, daß viele Städte nicht nur erobert, sondern auch zerstört wurden[33]. Eroberung und Zerstörung sind zwei voneinander zu unterscheidende Vorgänge. Die Zerstörung erfolgte nur dann, wenn die Eroberer kein Interesse am Fort-

---

[30] Zitiert nach TUAT I, 389-390.
[31] Nur hier und im Bericht von seinem ersten Feldzug nennt Sanherib genaue Zahlen der Deportierten. Doch ist die historische Zuverlässigkeit dieser Zahlen nicht sehr hoch einzuschätzen; die Zahl der real Deportierten lag sehr viel niedriger (vgl. FRAHM 1997, 264). UNGNAD 1943 schlägt vor, die Zahl als «2150» zu lesen.
[32] Möglicherweise wurde ein Teil des judäischen Territoriums auch Askalon zugewiesen. Jedenfalls berichtet dies die sog. Stierinschrift Z. 30, vgl. HUTTER 1982, 95.
[33] Vgl. H. WEIPPERT 1988, 593.

bestand einer Stadt hatten[34] oder ihnen gerade am Nichtbestehen einer Stadt gelegen war. Bei den 46 ummauerten Städten dürfte es sich, wie bei Lachisch, zu einem großen Teil um solche Städte handeln, die eine Funktion innerhalb der Grenzverteidigung Judas hatten[35]. So diente Lachisch, jedenfalls wenn die Identifikation mit Tell ed-Duwēr zutrifft, zusammen mit u. a. Gat, Tell el-Batāšī (Tel Batash) und Geser der Absicherung der judäischen Westgrenze, die bei einem möglichen assyrischen Angriff besonders gefährdet war[36]. Dies bedeutet, daß zumindest die Eroberung und Zerstörung dieser Festungsstädte eine große Schwächung der militärischen Möglichkeiten Judas bzw. auch derer, die an Stelle Judas das betreffende Gebiet zugeteilt bekamen, bedeutete. Diese Annahme wird dadurch gestützt, daß die Eroberung der Städte für das assyrische Heer möglicherweise keine einfache Aufgabe war. Dieser Eindruck ergibt sich aus der Beobachtung, daß in dem hier vorliegenden Annalentext ausführlich von den Belagerungstechniken die Rede ist, während in anderen Annalen diese Details in aller Regel nicht erwähnt werden.

Die Zerstörung wichtiger Festungsstädte bedeutete also eine entscheidende Schwächung des Systems der Grenzbefestigungen Judas und damit die Erschwerung eines neuen Aufstandes. Dies erscheint umso wichtiger als während des 8. Jahrhunderts die Befestigung mancher Städte, gerade im Hinblick auf die assyrische Bedrohung, verstärkt wurde. Dies geschah jedenfalls dann, wenn die Anlage neuer Stadtbefestigungen notwendig war. Wurden neue Stadtbefestigungen angelegt, so gab man massiv gebauten Mauern mit einem Glacis am Mauerfuß den Vorzug, «da sie den mauerbrechenden Kriegsmaschinen der Assyrer am ehesten Widerstand entgegensetzten und eine Unterminierung der Stadtmauern erschwerten»[37]. Lachisch, Tell el-Ḥesī und Tell el-Batāšī, die sich übrigens alle an der Westgrenze Judas befanden, wurden durch eine doppelte Ummauerung geschützt[38]. Die Belagerung Jerusalems scheint nur dazu gedient zu haben, den Druck auf Hiskia zu erhöhen, vielleicht um eine Entscheidung möglichst schnell herbeizuführen. Jedenfalls erweckt der Umstand, daß Sanherib vom Westen kommend nach Juda vorstieß und in eigener Person der Belagerung nicht beiwohnte, sondern die Operationen im Süden leitete, den Eindruck, als sei ihm die Besetzung des judäischen Staatsgebietes vordringlicher als die Belagerung Jerusalems gewesen[39]. Die Deportation von Menschen war ein besonders wirkungsvolles und häufig gebrauchtes Mittel, um die Macht Assyriens zu stärken[40]. Es dürfte kein Zufall sein, daß die meisten Deportationen, von denen die assyrischen

---

[34] H. WEIPPERT 1988, 611.

[35] Vgl. H. WEIPPERT 1988; FRAHM 1997, 59 übersetzt sogar «ummauerte Festungsstädte».

[36] Auch der Angriff Sanheribs auf Juda 701 dürfte von Westen her erfolgt sein. So rekonstruiert HUTTER 1982, 87 den Weg des assyrischen Heeres nach Juda: «Danach verläßt das Heer die Küstenstraße und die Nord-Süd-Richtung, um nach Osten in das judäische Hügelland vorzustoßen, wo Sanherib in Lachisch sein Hauptquartier aufschlägt». Die Küstenstraße war eben nicht nur Handels-, sondern auch Heeresstraße.

[37] H. WEIPPERT 1988, 608.

[38] H. WEIPPERT 1988, 608.

[39] So auch ALT 1964b, 243.

[40] In meinen Ausführungen zu diesem Punkt folge ich im wesentlichen ODED 1979, 41-74.

Quellen berichten, Menschen aus Nairi, Babylon, Bit Adini, Unqi, Hamat, Damaskus, Samaria, Juda und den philistäischen Städten betrafen. Alle diese Gegenden waren Krisenregionen des assyrischen Reiches[41]. Dabei verfolgten die Assyrer mehrere Ziele. Wie fast im gesamten alten Vorderen Orient dienten Deportationen als Strafe für das aufständische Volk und dessen König[42]. Auf zahlreichen Reliefs stellten die assyrischen Könige Deportationen auch bildlich dar. Berühmt sind z. B. Abbildungen der Deportationen der Bewohner von Lachisch[43] und von Aschtarot[44]. Solche Darstellungen dürften auch den Zweck verfolgt haben, Vasallen von Aufstandsversuchen abzuschrecken, indem sie sie mit den möglichen Bestrafungen konfrontierten[45]. Ein weiterer Zweck war aber auch, einen erneuten Aufstandsversuch durch Schwächung des Peripheriestaates zu vereiteln oder zumindest zu erschweren. So schreckte selbst die Deportation eines kleinen, aber wichtigen Teils der Bevölkerung deren Familien und deren ehemaligen Mitkämpfer von einem wieteren Engagement gegen Assyrien ab. Dies bedeutet, daß gerade die jeweilige Leitungselite in ihrem antiassyrischen Engagement gelähmt wurde. Die Deportation der führenden Bürger, ziviler wie militärischer Beamter, aber auch hochqualifizierter Handwerker, verringerte ebenfalls die Möglichkeiten einer erneuten Revolte. Zugleich bedeutete dies eine Stärkung der Zentralmacht, da sie über die Deportierten verfügen und diese beliebig für ihre Zwecke einsetzen konnte. Sie galten als Beute und Eigentum[46] des assyrischen Königs. Die Deportierten selbst wurden in einem doppelten Sinne isoliert: Zum einen verloren sie leicht ihre Bindung an die Heimat. Zum anderen waren sie in ihrer neuen Umgebung von einer fremden Bevölkerung umgeben, die sie als eine ihnen nicht zugehörige Gruppe ansah. Dementsprechend erschien die assyrische Staatsgewalt als Schutzmacht der Deportierten, so daß eine enge Bindung zwischen ihnen und den Assyrern entstand. Schließlich bedeutete die Deportation der menschlichen Beute auch eine direkte Stärkung der Assyrer, wurden doch häufig deportierte feindliche Krieger in die assyrische Armee eingegliedert. So berichtet Sanherib im Abschlusspassus seiner hier zitierten Annalen: «Aus den Leuten, die ich in diesen Ländern erbeutet hatte, rekrutierte ich 10000 Bogenschützen und 10000 Schildträger

---

[41] Vgl. ODED 1979, 43.

[42] So schon im Epilog des Codex Hammurapi, vgl. TUAT I, 78. Des weiteren nennt ODED 1979, 42 als Beispiele das hethitische und das ägyptische Reich, die Aufruhr mit Vertreibung der Einwohner geahndet hätten.

[43] ANEP² 372ff.

[44] Relief aus dem Palast Tiglath-Pilesers III. in Nimrūd. Abbildung z. B. in AHARONI & AVI-YONAH 1991, 95; Abb. 2 auf S. 122 in diesem Band.

[45] Dies kann natürlich von allen von den Assyrern dargestellten Greueln gesagt werden. «Es sei dahingestellt, ob die Assyrer wirklich grausamer waren als im Alten Orient üblich. Assur hat aber bewußt Grausamkeit als Herrschaftsmittel eingesetzt und publizistisch, in Wort und Bild ausgeschlachtet» (KNAUF 1994, 133). Bildliche Darstellungen von Eroberungen, Plünderungen und Deportationen könnten Vasallen anläßlich eines etwaigen Aufenthalts am assyrischen Hof zu Gesicht bekommen haben. Ein solcher Besuch ergab sich beispielsweise, wenn der Vasall zum Großkönig zitiert wurde oder wenn er einmal persönlich den Jahrestribut überbrachte.

[46] BÄR 1996, 5f.

und fügte sie meinem königlichen Aufgebot hinzu»[47]. Auch die Plünderung der Städte und die dabei erfolgte Konfiskation von Haustieren als Beute diente der wirtschaftlichen Schwächung des unterlegenen Gegners. Wenn auch von Pferden, Maultieren, Eseln und Kamelen die Rede ist, so hatten diese Tiere doch auch militärische Bedeutung, so daß die Maßnahme Sanheribs auch diesen Sektor weiter schwächte. So kann man also sagen, daß mit der Zerstörung von Festungsstädten, der Deportation von Einwohnern und der Wegführung der Tiere auch eine militärische Schwächung, ja geradezu eine partielle Entwaffnung der judäischen Region verbunden war.

Einen weiteren zentralen Punkt der Neuordnung der Verhältnisse in Südpalästina stellt die Aufteilung des ehemals judäischen Territoriums unter den philistäischen Städten Aschdod, Ekron und Gaza und möglicherweise Askalon dar. Dies hatte zunächst zur Folge, daß das Königtum, das Hiskia noch verblieb, praktisch auf Jerusalem beschränkt wurde[48]. Auch dies bedeutete Bestrafung für Ungehorsam und Schwächung des Aufständischen. Auf der anderen Seite wurden die philistäischen Stadtfürsten durch die Vergrößerung ihres Gebietes für ihren Gehorsam belohnt und gestärkt. Ein daraus entstehendes Resultat war, daß zwischen dem *spiritus rector* der antiassyrischen Koalition und seinen ehemaligen Verbündeten Zwietracht gesät war. Auch dies bedeutete, gemäß dem bekannten Grundsatz von *divide et impera*, daß Sanherib den *status quo* in Südpalästina festigte und eine neue antiassyrische Koalition unwahrscheinlicher wurde[49]. Ein anderer nicht zu unterschätzender Befund ist die Präsenz der Assyrer in Südpalästina. Zum einen ist natürlich das assyrische Provinzialsystem zu nennen, das mit den Provinzen Dor und Samaria direkt an diese Region anschloß. Des weiteren befand sich an der Grenze zu Ägypten, etwa 25 km südwestlich von Gaza, die von Sargon II. 716 neu besiedelte assyrische Kolonie in und um Rapiḫu sowie in deren Nähe der 734 von Tiglath-Pileser III. errichtete Stützpunkt Naḫal Muṣur[50]. Auch ist im Zusammenhang der territorialen Eingriffe zu erwähnen, daß nach 701 in Lachisch eine philistäische Garnison unter assyrischem Befehl gelegen haben soll[51]. Somit entstand ein dichtes Netzwerk, das den Assyrern eine effektive Kontrolle auch der nicht direkt verwalteten Gebiete erlaubte Wie weit eine solche Überwachung gehen kann, zeigt ein Vertrag Asarhaddons mit medischen Fürsten. Darin wurde den Vasallen auferlegt, jede antiassyrische Äußerung oder Aktion den Assyrern anzuzeigen bzw. den Täter auszuliefern[52]. Man kann sich vorstellen, daß auch das in Südpalästina stationierte assyrische Militär wie auch die dortige Verwaltung des Großkönigs solche Denunziationen sammelten und weitergaben. J. A.

[47] Annalen Sanheribs zitiert nach FRAHM 1997, 59; ähnliche Maßnahmen erfahren wir auch von Sargon II., der 50 israelitische Streitwagenfahrer seinem Heer einverleibt haben will (TUAT I, 383).
[48] So auch z. B. DONNER 1995, 327 (nach ALT).
[49] So auch LAMPRICHS 1995, 151.
[50] DONNER 1995, 320.
[51] So jedenfalls SOGGIN 1991, 172 [at Lachish, there was nothing between the destruction of 701 (end of Stratum III) and the foundation of Stratum II in the second half of the 7th century. – *eak*].
[52] TUAT I, 162-168.

Brinkman beschreibt ein solches Überwachungssystem auch für das assyrische Babylonien: «The king frequently asked for as much specific information as possible. As Ashurbanipal wrote to Belibni, his representative in the Sealand: 'Anyone who loves the house of his lords will inform his lords of whatever he sees and whatever he hears'»[53]. Hiskia selbst blieb im Amt, nachdem er sich unterworfen hatte. Welche Verpflichtungen ihm im einzelnen auferlegt wurden, wissen wir nicht. Zumindest hatte er einen beachtlichen Tribut[54] nach Ninive zu senden, welcher die Unterlegenheit des judäischen Königs zum Ausdruck brachte[55]. Der Tribut wird aufgrund eines Vertrages geleistet, der durch die *adê*-Vereidigung des Vasallen auf die Schwurgötter besiegelt wird[56]. Die Verträge wurden sehr flexibel gestaltet und der Situation des jeweiligen Vasallen angepaßt. Innerhalb dieser Art von Verträgen gab es auch z. T. Bestimmungen, die eine direkte Kontrolle des peripheren Herrschers durch die assyrische Zentralmacht ermöglichten. So war es beispielsweise möglich, dem Regenten einen assyrischen Beamten, gewissermaßen einen «coach», zur Seite zu stellen, der wohl direkt in die Entscheidungsprozesse eingriff. Dies geschah natürlich immer zugunsten der assyrischen Zentralmacht. Ein Beispiel für eine solche Regelung finden wir im Vertrag zwischen Asarhaddon mit Baal von Tyros:

> ... das Wort seines Mundes sollst du nicht hören, ohne den Statthalter ... und einen Brief, den ich Dir schicke, sollst Du ohne den Statthalter nicht öffnen, wenn der Statthalter nicht zur Stelle ist, sollst Du auf ihn warten und (dann) öffnen, ...[57]

In diesem Zusammenhang könnte ein schon lange beobachtetes territorialgeschichtliches Phänomen von Bedeutung sein: Im Jahre 711 wurde Aschdod assyrische Provinz. Im Jahre 701 erscheint in den hier zitierten Annalen Sanheribs Aschdod wieder als eigenes Staatsgebilde, regiert von einem König namens Mitinti. Nach der Eponymenliste des Jahres 669 gab es in diesem Jahr wiederum einen assyrischen Statthalter in Aschdod. Möglicherweise haben die Assyrer Aschdod nach 701 wieder in eine Provinz zurückverwandelt. Wenn es aber richtig ist, daß Sanherib in Südpalästina ein System von Pufferstaaten schaffen wollte und daß seine Nachfolger an diesem Prinzip festhielten, dann spricht einiges dafür, daß Aschdod immer Vasallenstaat blieb, freilich unter Aufsicht von einem Statthalter. Donner[58] vermutet, daß dieses System vielleicht für alle Philisterstädte galt. Warum sollte es dann nicht auch auf andere Vasallen in Südpalästina, beispielsweise auf Juda, angewandt worden sein? Gerade die brisante Lage dieser Vasallenstaaten legt nahe, daß die Assyrer eine beson-

---

[53] BRINKMAN 1979, 223-250, 235.
[54] Es handelt sich hier wohl nicht um den Jahrestribut, sondern um einen Feldzugstribut, d. h. einen Tribut, der anläßlich eines Feldzuges zu erbringen war (vgl. BÄR 1996, 241). Die Tatsache, daß Hiskia diesen Tribut zu Sanherib nach Ninive bringen ließ, muß nicht notwendigerweise Anzeichen dafür sein, daß Sanherib überstürzt Palästina verlassen mußte. Vielleicht spielten auch organisatorische Gründe eine Rolle. Daneben hatte Hiskia als Vasall selbstverständlich einen alljährlichen Tribut zu leisten.
[55] So LAMPRICHS 1995, 151.
[56] BÄR 1996, 4.
[57] Zitiert nach TUAT I, 158.
[58] DONNER 1986, 327.

dere Regelung einführten, um nicht noch einmal einen Aufstand zu riskieren. Dann aber könnte man sich eine ähnliche Beaufsichtigung des judäischen Königs durch einen assyrischen Administrator wie im Falle des Baal von Tyros vorstellen.

Träfen meine Vermutungen nur *in nuce* zu, wären Juda und die übrigen südpalästinischen Staaten Marionettenstaaten Assyriens gewesen[59]. Doch soll noch eine letzte Erwägung meine Darstellung abrunden: Grundlage der Tributleistung war, wie bereits gezeigt, ein Vertrag. Auch wenn ein Vasallenvertrag dem Unterlegenen diktiert wurde, so war ein solches Abkommen doch ambivalent. Auch der Überlegene ging Verpflichtungen ein. Unter der Voraussetzung der pünktlichen Vertragserfüllung durch den Vasallen sicherte der Überlegene beispielsweise eine relative Wahrung der Unabhängigkeit sowie militärische und ökonomische Hilfe zu. J. Bär stellt von daher zu Recht fest: «Tribut ist damit prinzipiell eine Basis, auf der die zwangsweise erwirkte Regelung einer friedensorientierten Koexistenz zweier ungleichberechtigter Staaten beruht»[60]. So spricht einiges dafür, daß die Stabilität der Verhältnisse in Juda bis zum Ende der neuassyrischen Präsenz in Südpalästina nicht nur auf Gewalt, sondern vor allem auch auf Recht gegründet war[61]. Zusammenfassend kann man sagen: Die Assyrer verfügten über ein großes und wohlabgestimmtes Instrumentarium, um den Süden Palästinas und als dessen Teil Juda zu beherrschen. Dabei zogen sie eine Form der indirekten Verwaltung der direkten vor, da Sanherib und seine Nachfolger an einem System von Pufferstaaten zwischen dem der assyrischen Verwaltung unmittelbar eingegliederten Nordpalästina und Syrien einerseits und der ägyptischen Großmacht andererseits interessiert waren. Die Politik gegenüber Juda war fortan gekennzeichnet durch repressive Steuerung mittels einer jedenfalls vorübergehenden wirtschaftlichen[62] und vor allem militärischen Schwächung des Landes und Ausspielung von Interessengegensätzen Judas mit seinen Nachbarn. Dies war

---

[59] DONNER 1986, 297f hat ein dreistufiges Schema der Umwandlung ehemals selbständiger Staaten durch die Assyrer zunächst in Vasallen und schließlich in Provinzen vorgelegt. Er sieht diese Art der Einflußnahme als ein Stadium zwischen Vasallität und direkter Verwaltung an (DONNER 1986, 327).

[60] BÄR 1996, 4.

[61] TIMM 1989/90, 76-78 behauptet, daß es Vasallen gegeben habe, die deswegen den Assyrern den Gehorsam aufgekündigt hätten, um den Tribut zu vermindern. Dies vermutet er auch im Falle des Hosea von Israel. Wenn dies richtig wäre, dann könnte man mutmaßen, daß der Vertrag Sanheribs mit Hiskia (bzw. etwaige Verträge mit deren Nachfolgern) so ausbedungen war(en), daß sie eine dauerhaft tragfähige Grundlage für das Miteinander beider Staaten bildeten. Man hätte sich also arrangiert.

[62] Dabei ging die wirtschaftliche Schwächung nie so weit, daß sie die für Assyrien lebenswichtigen Tributleitungen gefährdete (vgl. DE GEUS 1982, 50-57). Auch ist auf den archäologischen Befund hinzuweisen, daß in Juda eine andere Entwicklung stattfand als in Israel. Während in Israel nach Errichtung der assyrischen Provinzen eine Deurbanisierung aufgrund starkem Bevölkerungsrückgangs zu beobachten ist, erfolgte im Süden trotz alledem ein Aufschwung, der sich in Neugründungen und im Ausbau von Städten ausdrückt. Diese Phase endete westlich des Jordans erst um 600 v. Chr. (H. WEIPPERT 1988, 388f [Note, however, that Megiddo III (Assyrian) is significantly more «urban» than Megiddo IVA (Jerobeam II to 733. – *eak*)]). Auch diese Beobachtung bekräftigt die Auffassung, daß der 701 geschlossene Vasallenvertrag ein tragfähiger Kompromiß für beide Seiten war.

verbunden mit einem engmaschigen Kontrollsystem. Alles war darauf gerichtet, ein Bündnis oder gar einen Aufstand unmöglich zu machen. Auf der anderen Seite war aber ein Vasallenvertrag Grundlage des Miteinander beider Staatswesen. Dieser scheint aber trotz allem einen tragfähigen Interessenausgleich beider Länder beinhaltet zu haben. Die von Sanherib und seinen Nachfolgern getroffenen Maßnahmen zur Stabilisierung der Krisenregion hatten Erfolg: Auf uns sind weder aus assyrischen noch aus alttestamentlichen Quellen irgendwelche Nachrichten gekommen, daß Juda noch einmal versucht hätte, gegen die Assyrer zu rebellieren. Seither war die Herrschaft fest in Assurs Hand. In Jerusalem selbst könnte der Abzug Sanheribs als Scheitern von dessen Plänen mißverstanden worden sein und den Glauben an die Unbezwingbarkeit von Jerusalem und des Zions genährt haben. Dieser Glaube war ein Element, welches Anfang des 6. Jahrhunderts zur falschen Einschätzung der Lage im Hinblick auf die zwischenzeitlich entstandene Oberherrschaft der Babylonier und damit zur Katastrophe von 587 v. Chr. führte. Die Überlieferung in 2 Kön 18,9f.13-19,37 repräsentiert diese Tradition, wenn sie nicht sogar, wie Hardmeier vermutet, Propagandaschrift der antibabylonischen Partei in Jerusalem des Jahres 588 v. Chr. war. Auch die Auffassung vieler Gelehrter, Jerusalem sei durch irgendeinen äusseren Umstand, der Sanherib zur Aufgabe der Belagerung gezwungen habe, gerettet worden, ist durch die biblische Darstellung veranlaßt worden. Stützt man eine Rekonstruktion eines Geschehens aber auf ausserbiblische Quellen, namentlich den assyrischen Quellen und der Archäologie, so kann das Ergebnis ein ganz anderes sein.

Bibliographie

AHARONI, Y., & M. AVI-YONAH 1991. Der Bibel-Atlas. Die Geschichte des Heiligen Landes 3000 Jahre vor Christus bis 200 Jahre nach Christus. Hamburg.

ALT, A. 1964a. Die territorialgeschichtliche Bedeutung von Sanheribs Eingriff in Palästina (1930): ders., Kleine Schriften II^3. München, 242-249.

ALT, A. 1964b. Neue assyrische Nachrichten über Palästina, 2. Zur Einrichtung der Provinz Asdod (1945): ders., Kleine Schriften II^3. München, 226-241.

BÄR, J. 1996. Der assyrische Tribut und seine Darstellung. Eine Untersuchung imperialer Ideologie im neuassyrischen Reich (AOAT 243). Neukirchen-Vluyn.

BRINKMAN, J. A. 1979. Babylonia under the Assyrian Empire 745-627 B. C: M. T. LARSEN ed., Power and Propaganda (Mesopotamica 7). Copenhagen, 233-250.

DONNER, H. 1995. Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen 2 (ATD.E 4/2^2). Göttingen.

ERBAR, R. 1991. Ein «Platz an der Sonne»? Die Verwaltungs- und Wirtschaftsgeschichte der deutschen Kolonie Togo 1884-1914 (Beiträge zur Kolonial- und Überseegeschichte 51). Stuttgart.

FRAHM, E. 1991. Einleitung in die Sanherib-Inschriften (AfO.B 26). Graz.

FRITZ, V. 1996. Die Entstehung Israels im 12. und 11. Jahrhundert v. Chr. (Biblische Enzyklopädie 2). Stuttgart – Berlin – Köln.

GALLAGHER, W. R. 1999. Sennacherib's Campaign to Judah. New Studies (SHCANE 18). Leiden – Boston – Köln.

DE GEUS, C. H. J. 1982. Die Gesellschaftskritik der Propheten und die Archäologie: ZDPV 98, 50-57.

HARDMEIER, C. 1990. Prophetie im Streit vor dem Untergang Judas. Erzählkommunikative Studien zur Entstehungsgeschichte der Jesaja- und Jeremiaerzählungen in II Reg 18-20 und Jes 37-40 (BZAW 187). Berlin – New York.

HROUDA, B. 2000. Mesopotamien. Die antiken Kulturen zwischen Euphrat und Tigris[2]. München.

HUTTER, M. 1982. Hiskija König von Juda. Ein Beitrag zur judäischen Geschichte in assyrischer Zeit (Grazer Theologische Studien 6). Graz.

KAISER, O. 1983. Einleitung in das Alte Testament[5]. München.

KNAUF, E. A. 1994. Die Umwelt des Alten Testaments (NSK-AT 29). Stuttgart.

LAMPRICHS, R. 1995. Die Westexpansion des neuassyrischen Reiches. Eine Strukturanalyse (AOAT 239). Neukirchen-Vluyn.

NUSCHELER, F. & K. ZIEMER 1980. Politische Herrschaft in Schwarzafrika: Geschichte und Gegenwart (Beck'sche Schwarze Reihe 219). München.

ODED, B. 1974. The Phoenician Cities and the Assyrian Empire in the Time of Tiglath-Pileser III: ZDPV 90, 38-49.

ODED, B. 1979. Mass Deportations and Deportees in the Neo-Assyrian Empire. Wiesbaden.

OTZEN, B. 1979. Israel under the Assyrians: M. T. LARSEN ed., Power and Propaganda (Mesopotamica 7). Copenhagen, 251-262.

VON SODEN, W. 1972. Sanherib vor Jerusalem 701 v. Chr.: R. STIER & G. A. LEHMANN ed., Antike und Universalgeschichte (FS H. E. Stier; Fontes et commentationes, Supplementband 1). Münster, 43-51.

SOGGIN, J. A. 1991. Einführung in die Geschichte Israels und Judas von den Ursprüngen bis zum Aufstand Bar Kochbas. Darmstadt.

STECK, O. H. 1993. Exegese des Alten Testaments. Leitfaden der Methodik[13]. Neukirchen-Vluyn.

TADMOR, H. 1966. Philistia under Assyrian Rule: Biblical Archaeologist 29, 86-102.

TIMM, S. 1989/90. Die Eroberung Samarias aus assyrisch-babylonischer Sicht: WO 20/2, 61-82.

UNGNAD, A. 1943. Die Zahl der von Sanherib deportierten Judäer: ZAW 59, 199-202.

VOGT, E. 1986. Der Aufstand Hiskias und die Belagerung Jerusalems 701 v. Chr. (Analecta Biblica 106). Rom.

WEIPPERT, H. 1988. Palästina in vorhellenistischer Zeit (Handbuch der Archäologie, Vorderasien II/1). München.

WEIPPERT, M. 1967. Die Landnahme der israelitischen Stämme in der neueren wissenschaftlichen Diskussion (FRLANT 92). Göttingen.

WÜRTHWEIN, E. 1984. Die Bücher der Könige. 1. Kön. 17–2. Kön. 25 (ATD 11/2). Göttingen).

Who Destroyed Beersheba II?

Ernst Axel Knauf

Material culture remains from the soil of Israel attest to the presence, and actions, of foreigners in two ways, primarily: as traders or invaders. In the case of Beersheba II, both are evidenced. The place (usually called a «city»[1] which it was not), had been a trading entrepôt en route from Edom/Arabia to the Philistine coast before it was violently destroyed[2]. Its ancient name is, for the time being, unknown[3]. An agent of its destruction is, however, commonly blamed: Sennacherib in 701 BCE[4]. This contribution aims at exculpating one of the «usual suspects» in this particular case, and at re-attributing cultural and economic achievements to Manasseh which have hitherto been misattributed to Hezekiah[5].

---

[1] HERZOG 1997, 244-247; a settlement of 1.1 ha is neither a «city» nor a «town»; if its walled, as in this case, one can call it a «fort» – ancient Judah's Fort Laramie out in the Wild South – or a *castellum* (KNAUF 2000a); cf. HERZOG 1997, 244 for the difference between a grown town like Tell Bēt Mirsim A_2 and a centrally planned government outpost like Beersheba II.

[2] SINGER-AVITZ 1999, especially figs. 11, 12 and 15. The cuboid incense burner fig 11:1 is unstratified, and on stylistic grounds is usually attributed to the Persian period (for the camel and the lion, close parallels from Ancient North Arabian rock art, Literate Period, might be adduced). The more archaic incence cuboid fig. 12:7 (with another, tortoise-shaped camel probably antedating fig. 11:1 stylistically) is, however, stratified, as is the small pillar fig. 15:1 (the inscription, read *khn* by F. Bron *apud* SINGER-AVITZ 1999, 51, might rather be read *khnn* «the priest», attesting to an Ancient South Arabian language written in an Ancient North Arabian-looking script).

[3] As a matter of convenience (and convention), Tel Beersheba (Tell es-Seba', Tell el-Mšāš) is referred to as «(Tel) Beersheba». It is understood that ancient Beersheba is to be sought in the area of modern Beersheva (WÜST 1976; NA'AMAN 1980, 151). After the identification of Tel Beersheba with Ziklag (FRITZ 1990) fell victim to the «Finkelstein correction» of 11th through 9th century BCE chronology (KNAUF 2000b, 62 n. 31), the site is without a convincing identification.

[4] Half an exception is A. Mazar (1992, 442), who dates the destruction of Beersheba II «during or after Hezekiah's time». E. Stern (2001, 160), on the other hand, still maintains «701 (or perhaps even earlier)», presupposing N. Na'aman's proposal of a destruction by Sargon II which is no longer shared by its original proponent; cf. also FINKELSTEIN 1994, 170.

[5] Continuing a chore taken up by FINKELSTEIN 1994; in the same vein, KNAUF 2001. The notion has to be fought that Israel's ancient history only happened under the rule of «good kings» like David, Solomon, Hezekiah, and Josiah. If Beersheba II was destroyed by Sennacherib, it was built by Hezekiah, who was a good king. Whereas, if the dating proposed by the present writer were to be accepted, the flourishing trade of Beersheba II would attest to the reign of a very bad king, Manasseh. The very concept of «good» and «bad» kings still is most aptly applied by SELLAR & YEATMAN 1930 = 1999.

Why not Sennacherib?

The destruction of Beersheba II is linked with Sennacherib for three reasons[6]:

1) The pottery assemblage of Beersheba II is very close to, if not nearly identical with, the ceramic corpus from Lachish III which was destroyed by Sennacherib in 701.
2) Hezekiah prepared his fortresses for the imminent Assyrian onslaught by provisioning them with goods packed in *lmlk*-jars, and one *lmlk*-handle has been found in the context of Beersheba II[7].
3) Sennacherib claims to have besieged and taken «46 of his [Hezekiah's] strong, walled cities, as well as the small cities in their neighborhood, which were without number»[8]. The number of sites at which Sennacherib's siege activities have left traces in the excavated record is considerably smaller (see *infra*, ad 2). As long as Beersheba II is not the 47th vandalized site attributed to this Assyrian king, it is more likely than not that this particular frontier post should also be included in Sennacherib's sum[9].

On closer scrutiny, each of these three reasons argues against rather than for a conquest of Beersheba II by Sennacherib.

ad 1) Lachish III was destroyed in 701, and the life-span of its pottery types violently and prematurely cut short. The Lachish III assemblage might well have persisted at other places beyond 701, and evidence is mounting that it did. At a first glance, Arad X to VIII and Tel 'Ira VII fall within the Lachish III horizon, whereas Arad VII and Tel 'Ira VI are roughly contemporary with Lachish II (destroyed 588/587)[10]. On closer view, there are at least three significant differences between

[6] While preparing this article, the author had the benefit of reading and discussing L. L. Grabbe's introduction and conclusions for the forthcoming Sennacherib volume in the «Europaean Seminar in Historical Methodology» series, to whom thanks are due for raising some of the questions which this contribution tries to answer.
[7] AHARONI 1973, 76f; the jar belongs to the Stratum II destruction. Regardless of whether Hezekiah's cult reform took place or not (2 Kgs 18,4; cf. HANDY 1988), the dismantled horned altar from Beersheba has no bearing on the date of Stratum II as long as Strata III and II cannot clearly be separated (cf. AHARONI 1973, 5). According to stratigraphic logic, the floor (above remains of Stratum V) under Building 32 (Stratum II), to which the excavator traces back the dismantled altar, should be attributed to Stratum IV; cf. RAINEY 1994, esp. 347f. Another non-argument for the dating of Beersheba II is the palaeography of the inscriptions (AHARONI 1973, 6. 71-78), for the «Hezekian» letter forms cover the first half of the 7th century as well (KNAUF 2001).
[8] LUCKENBILL 1924, 32f (Chic. III 19-21). For an over-complete listing of the sources for Sennacherib's 3rd campaign, cf. FRAHM 1997, 6f (delete in «Tabelle 2» 2 Kgs 18,17-19,36; Isa 36,1-37,37; 2 Chr 32,1-23).
[9] No argument is provided by 2 Kgs 18,13 «Sennacherib, king of Assyria came up against all the fortified cities of Judah and took them» (*pace* AHARONI 1973, 107), since the «all» is not only missing from the Septuagint, it is also contradicted by the archaeological evidence: Jerusalem was not the only Judaean city which survived 701 (see *infra*, n. 31).
[10] Cf. against the chronology proposed by HERZOG et al. 1984, ZIMHONI 1997, 205 (and now also HERZOG 2001). Arad X - VIII cover the period of ca. 750 - ca. 650 BCE. In re-

the Lachish III and the Beersheba II assemblages: (a) Beersheba II has Edomite pottery, Lachish III (according to present knowledge) has none; (b) 12.5% of the vessels at Beersheba II are «coastal» in character, but only 2.9% at Lachish III[11]; (c) storage jar types of Lachish II can be traced back to types prominently represented at Beersheba II, but nearly missing at Lachish III[12]. The question is whether these differences attest to regional or chronological distribution patterns[13], or both. The problem could easily be attacked by a multi-variant analysis, were there enough reliable statistical data. Since there are not[14], recourse to old-fashioned qualitative probabilitising becomes necessary. Difference (a) can be explained both temporally – Edomite pottery was not yet produced, or had not reached the Judaean markets, in 701 – and spatially – Beersheba was closer to the area of production and distribution of Edomite pottery than Lachish. Difference (b) can also be explained spatially – Beersheba II was a trading post whereas Lachish III was not – and temporally: the political and military conflicts within Philistia and between Philistine cities, Judah and Assyria at the very end of the 8th century were not encouraging trade activities, whereas the *pax Assyriaca* at the beginning of the 7th century was. In this respect, the temporal explanation is more convincing than the spatial differentiation: Lachish III was a regional center and a hub in Judaean-Philistine relations which should have attracted all the trade that there was[15]. Difference (c), in this writer's opinion, can only be explained in temporal terms, constituting the fact that the pottery assemblage of Beersheba II falls between Lachish III and II (still being much closer to Lachish III than II)[16].

The observations from the pottery sequence are corroborated by the art-historical analysis of the Assyrian cylinder-seal from Beersheba II, deriving, in all probability, from the middle Euphrates: the mixture of Assyrian and Babylonian iconographic elements are more likely to attest to the culture of Lower Mesopotamia at the be-

---

cognition of the high degree of localism and regionalism in this area, none of the Arad-destructions within this sequence is necessarily contemporary with destructions at Lachish or Tel Beersheba. For Tel 'Ira, cf. FREUD 1999.

[11] SINGER-AVITZ 1999, 3.

[12] ZIMHONI 1999, 258.

[13] ZIMHONI 1999, 257.

[14] It is sad to reflect how much time, money and energy has been invested in archaeological endeavors in the past – and still is in these days – which were unable to collect, document and publish data which could prove useful at the present level of archaeological theorizing and interpretation.

[15] To carry the argument further, the percentage of coastal forms at Lachish III (2.9) is nearly identical to the one from Tell Bēt Mirsim A2 (3.08), also destroyed in 701 – and note that the smaller, more insignificant place further removed from Philistia ranges even higher in coastal forms, though not in a statistically meaningful manner; cf. SINGER-AVITZ 1999, 3.

[16] Lily Singer-Avitz, who undoubtedly best knows the pottery in question, does not agree. In her opinion, Tel Beersheba II «could be slightly later or earlier than Lachish III» (e-mail, Nov. 4th, 2001), the two pottery asemblages beeing extremely close to each other.

ginning of the 7th century rather than the end of the 8th; and, if this holds true for the production of the seal, it holds even more true for its arrival at Beersheba[17].

To turn to the other side of chronology, Beersheba II clearly antedates Tel 'Ira VII: Edomite pottery at Beersheba is still undecorated, whereas at Tel 'Ira, painted Umm el-Biyāraware shows up[18]. It stands to reason that Tel 'Ira VII was the successor of Beersheba II, for better protection shifted northeast, and constructed immediately after the latter's demise[19]. Pottery chronology establishes the following sequence: Lachish III (701) – Beersheba II – Tel 'Ira VII – Tel 'Ira VI/Lachish II (588/87). According to this sequence, Beersheba II was destroyed in the first quarter of the 7th century.

ad 2) As is now generally accepted, the *lmlk*-stamped jars were centrally distributed to the Judaean fortresses – i.e., fortresses garrisoned by Hezekiah – immediately prior to the Assyrian onslaught of 701[20]. A site conquered and (partially) destroyed by Sennacherib should yield, then, a significant amount of *lmlk*-jars. This is the case in a number of sites from the Shephelah: Timnah III (Tel Batash; 12 impressions, plus 3 from Stratum II)[21], Beth-Shemesh IIc (28+ stamps)[22], Gath (Tell eṣ-Ṣāfī; 6 handles)[23], Azekah (Tell Zakarīye; 17 stamps)[24], Tell Ǧudēde (Moreshet-

---

[17] BECK 1973, esp. 59 with n. 27; ORNAN 1990, 10f argues for an exclusively late 8th-century date.

[18] FREUD 1999, 194f; SINGER-AVITZ 1999, 33; a comparison of the Judaean ware leads to the same conclusion, BEIT ARIEH 1999, 176.

[19] BEIT-ARIEH 1999, 176f.

[20] MAZAR 1992, 455-58 convincingly assumes that the jars completed their «life-span» up to their natural end at those places not flattened by Sennacherib in 701; Stern's assumption (2001, 174-178) that some *lmlk*-stamped jars were produced up to the time of Josiah, clashes with their observable temporal distribution. The following counts of handles are based on WELTEN 1969, 174-188 and NA'AMAN 1986, 11-14 wherever more recent figures are lacking. Unstratified finds are, for obvious reasons, disregarded.

[21] Partially destroyed in 701: MAZAR & KELM 1993, 155; for the seal impressions, MAZAR & PANITZ-COHEN 2001, 191-197. The site is mentioned as besieged and conquered by Sennacherib (Chic. III 6f; LUCKENBILL 1924, 32) within the territory of Ekron, but the *lmlk*-stamps leave little doubt that it was garrisoned by Hezekiah. It stands to reason that Timnah should be included in the number of Hezekiah's 46 destroyed cities.

[22] A burnt layer separates IIb from IIc: BUNIMOVITZ & LEDERMAN 1993, 251f; id. (2000).

[23] The archaeological information is insufficient to decide whether the handles were found in or under destruction debris or not. Hopefully, the excavations of A. Maeir and C. Ehrlich presently in progress will clarify this matter, too, as they have already disposed of last doubts concerning the identity of Tell eṣ-Ṣāfī with Philistine Gath (cf. also SCHNIEDEWIND 1998). It has, however, become clear that Gath was never much after Hazael had dealt with it (there might have been a watchtower or a look-out post established by Hezekiah). By the same token, the identification of the unnamed Philistine city in Sennacherib's «Letter to God» with Gath lost probablity (the present writer tends to restore «Lachish», see *infra* n. 44); Frahm's attempt (1997, 229-232) to re-attribute the text to Sargon II in 720 requires one Assyrian confrontation with Hezekiah too many (within the universe of sources as it now stands).

Gath; 37 stamps)[25], Tel 'Erani VI (Tell Šēḫ Aḥmad el-'Arēnī, 20 handles)[26], Maresha (Tell Sandaḥanna; 17 impressions)[27], Lachish III (350 stamps), and Tell Bēt Mirsim A2 (4 handles)[28]. In the Judaean mountains, Debir B2 (Ḫirbet Rabūd$_5$)[29] and Ramat Raḥel VB (Ḫirbet Ṣāliḥ; 170 handles)[30] produced numerous *lmlk*-handles and evidence for violent destruction, whereas Jerusalem, Gibeon (el-Ǧīb; 83 stamps), Tell el-Fūl (5+ impressions) and Mizpah 3A (Tell en-Naṣbe; 87 handles) yielded nearly as many and were not conquered and destroyed by Sennacherib[31]. Nor was the destruction of Judaean mountain sites south of Jerusalem total: Beth-Zur (Ḫirbet eṭ-Ṭubēqa; 11 handles) flourished from the end of the 8th through the 7th century[32]. Gezer VII (31+ handles), an Assyrian fortress in Samarian territory, must also have been garrisoned by Hezekiah, to tell from the stamped handles, but capitulated to Sennacherib well before the final assault (there is no destruction layer at Gezer which could be dated to 701)[33].

Senacherib's activities of 701 in the Shephelah and, to a lesser extent, in the Judaean mountains are archaeologically well-attested by destruction layers with a significant amount of *lmlk*-impressions. The relatively low frequency of «royal stamps» at Tell Bēt Mirsim, Tell el-Fūl and Gath of the Philistines can be explained by the nature of these sites (watchtowers or small fortresses, and a town without much government interference). The picture changes dramatically in the Negev.

In the Negev, there is the one handle from Beersheba II; one each were found on the surfaces of Tel Ḥalif (Tell el-Ḫuwēlife)[34] and Tell 'Ira, where there is no Hezekian stratum. Tel Haror (Tell Abū Hurēra) has no «royal stamps» and was not de-

---

[24] Archaeological data are insufficient to decide whether there is a 701 destruction layer or not, but the siege and destruction of the place is narrated in Sennacherib's «Letter to God»; NA'AMAN 1974; 1994, 245-247.

[25] The Stratum «Iron IIB Upper» which yielded the stamps also shows evidence for destruction by fire; cf. GIBSON 1994, 230f.

[26] Plus one *lmlk*-jar in situ: BRANDL 1997. The siege is attested by slingstones.

[27] For the number of handles, AVI-YONAH & KLONER 1993, 950; otherwise, the information on the nature of the Iron Age strata is quite insufficient.

[28] For the destruction of the site in 701 and not, as previously assumed, in 588/87, cf. GARFINKEL 1990; ZIMHONI 1997, 200-203.

[29] KOCHAVI 1993; no information is given on the quantity of *lmlk*-impressions except that there are «many».

[30] The excavators do not state how Stratum VB came to its end; photographs showing the fill of/under VA indicate that it contains destruction debris which argues for a violent and fiery end of VB; cf. AHARONI et al. 1964, Pls. 28 and 29:1.

[31] For Jerusalem, this goes without saying; for Mizpah, cf. ZORN 1993, 1099; LIPSCHITS 1999, 165-167; for Tell el-Fūl, HÜBNER 1987, 228.

[32] FUNK 1993, 260.

[33] REICH and BRANDL 1985; DEVER 1993, 505; the *lmlk*-jars are associated with Assyrian tablets of 651 and 649 BCE. Did the garrison change sides twice, or was booty from Sennacherib's campaign brought to Gezer?

[34] Evidence for violent destruction of Stratum VIB exists, but there is no information on *lmlk*-stamps from the excavation; SEGER and BOROWSKI 1993, 558. It is not possible, therefore, to date this destruction to 701 with any certainty.

stroyed between Sargon II and Esarhaddon[35]. Aroer furnished 3 and Arad produced 6 handles, of which the stratified examples (from Aroer III and Arad VIII) postdate Hezekiah[36]. It is unconvincing to assume that the Negev fortresses, as many as there were in 701[37], were not provisioned by Hezekiah because he did not expect the Assyrians (or their allies) to attack there[38]. They had operated in the south in 734 and 716; Hezekiah could not have known that they would not in 701. The low percentage of *lmlk*-stamps in the Negev and the relatively low percentage of these impressions at major towns in the north like Gibeon and Mizpah – relatively low in comparision with the 170 handles from a sub-village site like Ramat Raḥel which was destroyed – lead to the conclusion that in the Judaean north and in the Negev, the *lmlk*-jars retrieved were «survivors» of the great provisioning of 701 at sites not devastated by Sennacherib.

The one *lmlk*-jar from Beersheba II does not attest to this stratum's destruction by Senacherib, it helps on the contrary to date it post-701. The archaeological evidence as presently available limits the Assyrian theater of operations to the Shephelah with some raids into the Judaean mountains. The Shephelah, however, was so thoroughly devastated as not to recover again until the Hellenistic/Roman period. This vandalized territory easily accomodates the «46 cities» which Sennacherib claims to have destroyed[39]. A careful reading of his text will lead to the same conclusion.

ad 3) Assyrian royal inscriptions (nearly) never lie – they just make the reader attribute more glorious deeds (or nefarious misdeeds) to the Assyrian king than he ever committed, and intentionally so[40]. In the case of Sennacherib's «third campaign» (Chic. II 37-III 49), even contemporary scholars credit the king with achievements he never claimed in so many words, like the conquest of Ashkelon or the sieges of Ekron and Jerusalem. To separate historical record (which is there) from intended legend (which is also there) necessitates a most scrutinizing look at what is actually said, and rather more important, at what is not said at all; in addition, some regard for the consecutive events – and constellations of power – might prove helpful[41].

---

[35] OREN 1993, 583f.

[36] AHARONI & AMIRAN 1964, 138; NA'AMAN 1986, 12; BIRAN 1993, 91; for the dating of Arad X to VII, cf. n. 10.

[37] Present ceramic chronology does not leave more for Hezekiah than Beersheba III and Arad X or IX.

[38] NA'AMAN 1986, 12f.

[39] FINKELSTEIN 1994, 172f: out of 276 sites destroyed in 701, only 38 were resettled by the end of the 7th century.

[40] Cf. HALPERN 2001, 107-132, esp. 126: «The technique is that of putting extreme spin on real events».

[41] Shalmaneser III, e.g., defeated the Western Coalition in his sixth regnal year at Qarqar to such a degree that he had to annihilate the same coalition in northern Syria in his tenth year, and again in his eleventh year in order to reconquer the territory where the preceding year's victory was won.

The first observation: Sennacherib's account of 701 is not completely chronologically arranged, but rather geographically from north to south; insofar as the Assyrian army basically moved in this direction, chronological and geographical progress do correlate, but only to a certain degree. Sidon is occupied without a fight, and everybody around who depends on Phoenician trade makes haste to pay their respects, and tribute (II 37-60). The exception is Ṣidqā of Ashkelon, who is slow to deliver, and therefore is replaced by his predecessor (II 60-68). According to the narrative sequence, it sounds as if this action was taken at the «Sidonian congress of Syrian princes». The following episode covering a campaign against Ṣidqā fought in the region of Beth-Dagon, Yafo, Bene-Baraq and Azor (II 68-72) suggests another chain of events: Ṣidqā had not shown up at Sidon, and Sennacherib attacked a stretch of the coast which Ashkelon had brought into its possession (Ashkelon was by that time the largest and probably most powerful Philistine kingdom)[42]. The loss of its northern possessions was enough for the Ashkelonites to depose their anti-Assyrian ruler, hand him over, and re-appoint his pro-Assyrian predecessor. The closest the Assyrian siege-machines ever came to Ashkelon was up to the walls of Beth Dagon, as Sennacherib clearly states[43].

In geographical sequence, Ekron is next (II 73-III 17). The Ekronites having secured Egyptian support, the Assyrians blow the Egyptian army to smithereens at Eltekeh, north of Ekron. Eltekeh and Timna are besieged, Ekron capitulates and its former king, Padi, is reestablished, released just in time by Hezekiah who had held him captive at Jerusalem, and against whom Sennacherib now turns. Here, chronology is in serious trouble. If there was a Nubian-Egyptian army in the field powerful enough to face the Assyrians in ranged battle, why then did Ashkelon capitulate already? If Hezekiah was to be attacked next – and he knew it, given his provisioning activities – why did he release his most valuable hostage prematurely? It is safe to assume that, when Sennacherib advanced from Beth-Dagon to Eltekeh, an Egyptian army was nowhere in sight. That he attacked Timnah next indicates that he bypassed Ekron on his march south, being content to cut off the rebels from their Judaean supporting force for the moment (probably not covering more than 4 ha at that time, Ekron was not much of a threat to his rear anyway, apparently). Re-installing Padi at Ekron (and settling the affairs of southern Syria for the next 20 years) must belong

[42] After Gath had been reduced by Hazael, and Ashdod by Sargon II in 711. Ekron, in 701, had probably not yet expanded from its 4 ha in the 8th century to the 24 ha it covered again (as it did previously in the 11th and 10th centuries) in the 7th century. Ashkelon might have covered up to 40 ha by this time.

[43] By not talking about any march to Ashkelon, any siege operations, any conquest achieved – he only deported the royal family who fell into his hands without Sennacherib moving his little finger (because if he had moved the afore-mentioned finger, the text would mention another deed of his mighty arm). Sennacherib's «conquest of Ashkelon», ubiquitous in contemporary historiography (LAMPRICHS 1995, 149f; SCHIPPER 1999, 210: «im Sturm genommen»), is just an indication of what good «spin-doctors» the Assyrian scribes were; note, however, that Ashkelon is correctly missing on the map of COGAN & TADMOR 1988, 245, while there still is one conquest of Ekron too many (Sennacherib's march led from Timnah to Lachish, and from there back to Eltekeh).

to the very end of the campaign, and the battle of Eltekeh with it[44]. Admittedly, its present literary end, the submission of Hezekiah, makes better reading and bestows on Sennacherib more glory, praise and honor to take back with him to Assyria than the «Peace Conference of Ekron» would have left in case it had been reported.

Of the «46 cities» he took from Hezekiah (III 19), only two are mentioned by name: Lachish and Azekah, and in the «annals», neither[45]. Timnah, having been garrisoned by Hezekiah as well (without Sennacherib explicitly paying attention to the fact) had been mentioned before under the heading of «Ekron». After the fall of Lachish, Hezekiah had no choice but to send his envoys into Sennacherib's camp (at Lachish, *nota bene*) and to capitulate (2 Kgs 18,13-16): with the Shephelah devastated and lost, there was nothing left with which to fight a war, or run a state. It was not exactly Sennacherib's splendour that turned Hezekiah's Arab allies away from him (III 37-41), but rather a lack of further funds and means. Judah proper, tree-growing and herding territory, has never been able to sustain a full-blown state on its own. Judaean statehood, or attempts thereof, was always dependent on the acquisition of areas capable of producing cereal surplus: the plateau of Benjamin (under David and Solomon, and then from Josiah onwards) or the Shephelah (from the middle of the 9th century to 701, and again under Josiah) or the Negev (under Manasseh)[46]. There never was a siege of Jerusalem – all Sennacherib's verbiage implies no more than that he had picketed the, or some gates of Jerusalem with one or more cavalry troops one of which might have dug itself in (III 27-30; cf. for «siege language» III 6f; 21-23)[47]. Archaeology attests to raids, burning and pillage south of Jerusalem, but to no damage north of Jerusalem where, simply for the fact that it had to be fed, any sizeable Assyrian army would have been quartered (with the ensuing collateral damage to habitations and their inhabitants).

To make the final victory (in the narrative sequence) look better, the booty of the whole campaign with its 200 150 captives is registered under «Jerusalem». This is nearly twice as many as the whole kingdom of Judah had inhabitants; the Shephelah

---

44 REDFORD 1992, 351-353 proposes the same chain of events, probably overrating the Egyptian success but slightly.

45 For Lachish, cf. LUCKENBILL 1924, 156; FRAHM 1997, 127 (T 50); Azekah: «Letter to God» K 6205+, 5. 10; it is still unclear which name of a royal Philistine city is to be restored ibid. 11. The description 12f would fit the position of Tell eṣ-Ṣāfī on top of a mountain, but Gath ceased to be a royal city, or any kind of city, more than a century before. Could Sennacherib refer to Lachish by this term? In the slightly more recent past, a king of Judah had been killed there (2 Kgs 14,19), and re-attributing Lachish to Philistia after its conquest could indicate that Sennacherib thought that it rightfully belonged there in the first place.

46 Cf. for the 10th century, KNAUF 2000c, 35; for the 9th and 8th, FINKELSTEIN 2001; for the 7th, FINKELSTEIN 1994, 175-179.

47 Nor does the «I» of the text imply that Sennacherib went to Jerusalem in person. Cf. for the non-siege of Jerusalem in 701, MAYER 1995, 359-361. When will the last biblical scholar recognize that Isa 36-39 (<=> 2 Kgs 18,17-20,19) is not a source at all for the events of that year, being a piece of propaganda from the second siege of Jerusalem by Nebuchadnezzar, incidentally, also the second siege in the history of Jerusalem of which we know? Cf. HARDMEIER 1990; BECKER 1997, 220-222; also BLENKINSOPP 2000a, 102.

had had some 60-65 000[48]. Hezekiah gets off lightly, for the moment, because his economic backbone was broken, and nobody wanted Jerusalem – not yet. But finally, Hezekiah did not get off lightly at all.

Now the Egyptian army moves in[49]. Having left Ekron unconquered in his rear, the Egyptians took the chance to outflank the Assyrian army and to threaten its lines of communication. In addition, after 50 sieges, a summer of fighting, looting and burning, the Assyrian army's fighting power must have been severely diminished by now – no angel of the Lord was needed, nor an invasion of mice[50]. That Eltekeh was far from a glorious victory for the Assyrians and much more of a close run thing is indicated by Sennacherib's phraseology, once more (III 2-5): an army has to be in dire straits indeed if the commander-in-chief sees himself forced to join the melée[51]. If the battle of Eltekeh was a draw, or not fought at all, the outcome would have been the same[52]: Sennacherib, the Egyptians and the Philistines all saved their necks (and their faces), and Hezekiah was left out in the cold to foot the bill. The settlement reached at the «Ekron Peace Conference»[53] was that Ekron returned to the Assyrian fold; Gaza, popping up from nowhere, gets the same compensation as Ekron and Ashdod did[54]. Is it too bold to assume that at least Gaza was in fact an Egyptian pied-à-terre? This might be inferred from the fact that Ashdod, having been reduced to

---

[48] FINKELSTEIN 1994, 176; the enormous number of Sennacherib's captives is realistic if it includes the total of his opponents losses in 701. Most recently, W. Mayer suggested (in Grabbe's forthcoming volume, n. 6) that 200 150 is the total number of heads, bipeds and quadrupeds included; in this case, the positioning of the booty-note, between the «46 cities» and «Jerusalem», suggests that the whole lot was taken from the Shephelah.

[49] The Isaiah-legend might contain a piece of historical memory by letting the Egyptians appear on the scene when Jerusalem is already threatened (Isa 37,9 = 2 Kgs 19,9); Tirhakah, of course, is a blatant anachronism (SCHIPPER 1999, 215f). The present author's reconstruction of the 701 campaign does not depend on Isa 37,9, but might help to attribute some degree of historical credibility to this verse.

[50] Siege warfare has always been costly for the attacker due to the better protection of the defender. In addition, no military camp in the pre-modern world was free from camp-diseases, and the less so the longer they stayed at the same place. And, as any student of the Thirty Years War, the Peninsular War of 1808-1814, and Napoleon's retreat from Moscow can tell, nothing destroys an army more quickly and more thoroughly than a systematically devastated region supposed to feed it.

[51] One might adduce the examples of Ramses II. at Qadesh, Ney at Waterloo, Wimpffen at Sedan.

[52] That it was not a resounding Egyptian victory either (*pace* REDFORD 1992, 353) results from the status of Southern Syria between Assyria and Egypt during the following 20 years: stalemate, or a cold truce in a frozen war.

[53] Note that Sennacherib does not state that he besieged and/or conquered Ekron, or set foot in the city. All he says is «I drew near to Ekron» (III 8). This reads as if the peace was negotiated between Egypt and Assyria in the Assyrian camp.

[54] According to the «Bull Inscription» 29f (LUCKENBILL 1924, 70; FRAHM 1997, 117), Ashkelon also benefitted from the partitioning of the Shephelah, but is missing from the Rassam Cylinder composed in 700. The «Bull Inscription» dates to 694/3 (FRAHM 1997, 118). Was Ashkelon regarded as unworthy of compensation by both Egyptians and Assyrians in 701, but had made up to Sennacherib by 694, only to fall from grace again before 689?

the status of province in 711, was re-established as a vassal-kingdom[55]. If there were no frictions to be covered over, what need was there for a buffer-state? Was the Egyptian army after Eltekeh camped around Ashdod as Sennacherib's was in the vicinity of Ekron? Was the freedom of Ashdod the price the Egyptians asked for leaving Sennacherib a free hand in the affairs of Ekron? All three Philistine kingdoms were compensated with parts of the Shephelah taken from Judah (III 31-34)[56]. Now it becomes intelligible why Hezekiah sent his harem (amongst other treasures) off to Niniveh even after Sennacherib had departed (41-49): the Assyrians might have wanted some counterweight against their own Philistine vassals, not having been able to oust Egypt completely from the southern Palestinian scene; Hezekiah needed somebody to back him – after the Egyptians and their proxies had so liberally partaken of the booty taken from him[57]. From now on, Jerusalem would be important as a position flanking Philistia[58], and it looks as if the politics of Manasseh were inaugurated by Hezekiah at the end of his rule; and, that the growth of Jerusalem in the 7th century (up to 50-60 ha) was more due to Assyrian interests and «aid in development» than to untraceable fugitives from the North[59].

After what had happened to the Shephelah, nobody involved wanted to see the Assyrians back again; the *pax Assyriaca* had become the uneasy peace of a graveyard, and would remain so for the next 20 years. The Assyrian-Egyptian conflict ended in stalemate, not to be settled until 671. As for Sennacherib, after his narrow escape at/from Eltekeh, he had no intention of returning to southern Canaan either[60]. In 700 the Assyrians fought some indecisive police actions in southern Babylonia, probably by the means of local garrisons. It was not until 697 that the king's army was back in the field again.

According to this reconstruction of the 701 campaign, Sennacherib had his hands too full to even think of a tiny outpost in the Negev. No Assyrian soldier, in all probability, ventured south of Debir (Ḫirbet Rabūḏ).

---

55 DONNER 1995, 358 pays attention to the problem. The solution can be construed from the fact that in 669, i.e. after the first conquest of Egypt, Ashdod was a province again.

56 Sennacherib is explicit in stating that he redistributed only the part of Hezekiah's kingdom which he had conquered (III 31).

57 Sennacherib (III 79-81) is quite clear about the Egyptians coming to the rescue of Ekron, not Hezekiah.

58 It seems that in the case of Jerusalem, too, the Achaemenids followed a practice already established by the Assyrians; cf. for the impact of imperial Persian interests on post-exilic Jerusalem BLENKINSOPP 2000b.

59 Who would in any case have had to find employment at Jerusalem in order to stay there. Archaeology strongly argues against associating Isa 1:7-9 with 701 and its aftermath.

60 He could well have published a bulletin stating «The Health of His Majesty has never been better»; as a result of his 701 campaign, the Assyrian standing army needed 20 000 recruits (Rassam-Cylinder of 700 BCE, 59; FRAHM 1997, 55; 59).

Who else?

The Beersheba II ceramic typology enhances the impression – which is, for the time being, no more than that, an impression – of a destruction after 701, but not too long after 701. The Shamash-shumukin troubles of 652-648 with their seemingly ubiqitious Arab unrest took place too late to provide an explanation[61]. Esarhaddon's failed Egyptian campaign of 674, and his succesful attack on the Nile in 671, would just fit in chronologically, but one would wish – and assume – that marauding Assyrian *soldateska* (for which the border post with its 250-300 inhabitants and a fighting force of 60-120 would not have been much of an opponent) behaved better in the country of their king's vassal and ally; in many comparable cases, of course, *soldateska* did not. In 683-681 Taharqa seemingly became involved in and with Phoenicia[62], the effect of which on Philistian/southern Canaanite trade could only have been detrimental[63]; Esarhaddon's Egyptian policy might have been instigated by a real threat to Assyria's Levantine interests, even if this threat were not military in nature.

Given the size and the location of Judah's Fort Laramie, a purely local agent of destruction comes to mind: he who trades with Arabs – *nec amici nobis umquam nec hostes optandi* (Amm. Marc. XIV 4,1) – might easily be raided, looted and killed by Arabs. Assyrian letters and annals give plenty of evidence on «hostile Arabs» raiding «friendly Arabs» or even settlements[64]. Not every raid, no doubt, was recorded, not every record survived.

A collusion of global politics and local agents is conceivable as well. When Esarhaddon started to clear up the messy state of southern Canaanite affairs as left by Sennacherib in 701, finally culminating in the conquest of Egypt, his first victim

---

[61] Cf. WEIPPERT 1973/74; EPH'AL 1982, 142-169; KNAUF 1989, 94-103; BORGER 1996, 61-70; 76-82; 113-117; 243-249; FUCHS 1996, 279-284; 293.

[62] Cf. REDFORD 1992, 355; SCHIPPER 1999, 217-221.

[63] For the inverse correlation between the fortunes of Phoenicia and Philistia through the ages, cf. KNAUF 2000d, 81-87.

[64] Cf., e.g., the raid on Kir Moab/Rabbath Moab (WEIPPERT 1998) in ND 2773 from the reign of Tiglatpileser III (the present writer is not as sure as EPH'AL 1982, 92; KNAUF 1989, 41 n. 185, that ^{kur}Gidirayya could not refer to Qedarites, given the range of phonetic realisations of the /q/-phoneme in Arab dialects and the fact that the Assyrians had made contact with this tribe rather recently and in another geographical environment, which might explain some degree of orthographic tergiversation); in Sennacherib's days, Arabs raided Sippar and Hindānu (ABL 88 and 547; EPH'AL 1982, 115f); under Ashurbanipal, a sheikh of Massa' raided a caravan of the Nebaioth bound for Assyria (ABL 260; KNAUF 1989, 71 n. 361), Yauṯa' ben Ḥazā'il raided Syria (prism B VIII 5; BORGER 1996, 113) and 'Ammuladdin, Moab (B VIII 39-50; BORGER 1996, 115; 244). That the destruction of Beersheba II was not recorded comes as no surprise. The site was small and marginal. The «Arab wars» recorded within the context of the Shamash-shumukin revolt added to the greater glory of the Greatest King. In the case of Beersheba II, there was probably no glory to be harvested for any of the record-keeping and book-producing societies of the region.

was an Arab sheikh from the Canaanite-Egyptian border, Asuhili, in 679[65]. Did Asuhili act without Egyptian backing[66]? And was the destruction of Beersheba II one of his probably many misdeeds which kindled the Assyrian's wrath?

Conclusion

Who destroyed Beersheba II? There is no lack of suspects, nor of hints to the direction in which to pursue the investigation. What made Beersheba II prosper might well have caused its demise: its involvement in the Arabian trade, and with Arab tribes. Sennacherib, for once, is innocent. The crime was committed after 701. The material culture assemblage of Beersheba II reflects the trading post's external relations – to Egypt and central Judah, to Philistia, Edom and Arabia – in the first quarter of the 7th century. Beersheba II (and Arad VIII) attest to the archaeology of the days of Manasseh.

Bibliography

AHARONI, Y. 1964. Excavations at Ramat Raḥel Seasons 1961 and 1962. Roma.
AHARONI, Y. 1973. General. The stratification of the site. The fortifications. The Israelite city. The Hebrew Inscriptions. The history of the city and its significance: Y. AHARONI ed., Beer-Sheba I. Excavations at Tel Beer-Sheba 1969-1971 seasons. Tel Aviv, 1-18; 71-78; 106-114.
AHARONI, Y. & R. AMIRAN 1964. Excavations at Tell Arad, 1962: IEJ 14, 131-147.
AVI-YONAH, M. & A. KLONER 1993. Mareshah (Marisa): NEAEHL III, 948-957.
BECK, P. 1973. A votive cylinder seal: Y. AHARONI ed., Beer-Sheba I. Excavations at Tel Beer-Sheba 1969-1971 seasons. Tel Aviv, 56-60.
BECKER, U. 1997. Jesaja – von der Botschaft zum Buch (FRLANT 178). Göttingen.
BEIT-ARIEH, I. 1999. Stratigraphy and historical background: I. BEIT-ARIEH ed., Tel ʻIra. A Stronghold in the Biblical Negev (TAU.MS 15). Tel Aviv, 170-178.
BIRAN, A. 1993. Aroer (in Judea): NEAEHL I, 89-92.
BLENKINSOPP, J. 2000a. Isaiah 1-39. A New Translation with Introduction and Commentary (AB 19). New York.

[65] Ash. Nin. A III 39-42 (BORGER 1956, 50f); Klch. A 16 (ibid. 33); AsBbE 3f (ibid. 86); Frt. A 16 (ibid. 110); EChr Vs 7f (ibid. 122). A «king» of Arzā/Yurṣā (Tell Jemme) most probably was an Arab sheikh who took over a town for increased respectability cf. KNAUF 1992). Did Asuhili descend from the Adbeelite appointed by Tiglatpileser to guard the «Brook of Egypt» (KNAUF 1989. 66), or of the Labanite invested with the same task by Sargon II (EPHʻAL 1982, 91f)? The name is a problem; perhaps *Asōḥil (< Asāḥil), cf. *'sḥl* in Safaitic (doubtful), in which case it should originally have been the name of a family or a clan; Thamudic and Safaitic *'sh'l* and *'sh'lh* hardly apply (commonly analyzed as *Ausha'-'il, -'ilāh; for the epigraphic references, HARDING 1971). It is also possible that the bearer of the name tried to acculturate to an Arabo-Philisto-Canaanite environment (*Yᵉšūʻ'il?), and cf. the (unexplained) «Simeonite» name Yᵉšōḥāyā 1 Chr 4,36.
[66] Redford (1992) 358.

BLENKINSOPP, J. 2000b. A Case of Benign Imperial Neglect and Its Consequences: J. Cheryl EXUM ed., Virtual History and the Bible. Leiden – Boston – Köln, 129-136.

BORGER, R. 1956. Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien (AfOB 9). Graz.

BORGER, R. 1996. Beiträge zum Inschriftenwerk Assurbanipals. Wiesbaden.

BRANDL, B. 1997. 'Erani, Tel: OEANE 2, 256-258.

BUNIMOVITZ, SH., & Z. LEDERMAN 1993. Beth-Shemesh: NEAEHL I, 249-253.

BUNIMOVITZ, SH., & Z. LEDERMAN 2000. Tel Beth Shemesh – 1991-1996: ESI 20, 105*-108*.

COGAN, M. & H. TADMOR 1988. II Kings. A New Translation with Introduction and Commentary (AB 11). New York

DEVER, W. G. 1993. Gezer: NEAEHL II, 496-506.

DONNER, H. 1995. Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen (ATD.E 8/2²). Göttingen.

EPH'AL, I. 1982. The Ancient Arabs. Nomads on the Borders of the Fertile Crescent 9th - 5th Centuries B.C. Jerusalem and Leiden.

FINKELSTEIN, I. 1994. The Archaeology of the Days of Manasseh: M. D. COOGAN, J. C. EXUM & L. E. STAGER eds., Scripture and Other Artefacts. Essays in Bible and Archaeology in Honor of Philipp J. King. Louisville, 169-187.

FINKELSTEIN, I. 2001. The Rise of Jerusalem and Judah: the Missing Link: Levant 32, 105-115.

FRAHM, E. 1997. Einleitung in die Sanherib-Inschriften (AfOB 26). Horn.

FREUD, L. 1999. Chapter 6: The Pottery. §2: The Iron Age: I. BEIT-ARIEH ed., Tel 'Ira. A Stronghold in the Biblical Negev (TAU.MS 15). Tel Aviv, 189-289.

FRITZ, V. 1990. Der Beitrag der Archäologie zur historischen Topographie Palästinas am Beispiel von Ziklag: ZDPV 106, 78 - 85.

FUCHS, A. 1996. Die Inschrift vom Ištar-Tempel: BORGER 1996, 258-296.

FUNK, R. W. 1993. Beth-Zur: NEAEHL I, 259-261.

GARFINKEL, Y. 1990. The Eliakim Na'ar Yokan Seal Impressions: Sixty Years of Confusion in Biblical Archaeological Research: BA 53, 74-79.

GIBSON, SH. 1994. The Tell el-Judeideh (Tel Goded) Excavations: A Re-appraisal Based on Archival Records in the Palestine Exploration Fund: TA 21, 194-234.

HALPERN, B. 2001. David's Secret Demons: Messiah, Murderer, Traitor, King. Grand Rapids – Cambridge.

HANDY, L. K. 1988. Hezekiah's Unlikely Reform: ZAW 100, 111-115.

HARDING, G. L. 1971. An Index and Concordance of Pre-Islamic Arabian Names and Inscriptions (NMES 8). Toronto.

HARDMEIER, CH. 1990. Prophetie im Streit vor dem Untergang Judas. Erzählkommunikative Studien zur Entstehungssituation der Jesaja- und Jeremiaerzählungen in II Reg 18-20 und Jer 37-40 (BZAW 187). Berlin – New York.

HERZOG, Z. 1997. Archaeology of the City. Urban Planning in Ancient Israel and Its Social Implications (TAU.MS 13). Tel Aviv.

HERZOG, Z. 2001. The Date of the Temple at Arad: Reassessment of the Stratigraphy and Implications for the History of Religion in Judah: A. MAZAR ed., Studies in the Archaeology of the Iron Age in Israel and Jordan (JSOT.S 331). Sheffield, 156-178.

HERZOG, Z.; M. AHARONI; A. F. RAINEY & SH. MOSHKOVITZ 1984. The Israelite Fortress at Arad: BASOR 254, 1-34.

HÜBNER, U. 1987. Review of N. L. LAPP ed., The Third Campaign at Tell el-Fûl (1981): ZDPV 103, 226-230.

KNAUF, E. A. 1989. Ismael. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens im 1. Jahrtausend v. Chr. 2., erweiterte Auflage (ADPV [19]). Wiesbaden.

KNAUF, E. A. 1992. Bedouin and Bedouin States: ABD I, 634-638.

KNAUF, E. A. 2000a. Festungen/Grenzsicherungen. RGG[4] 3, 100.

KNAUF, E. A. 2000b. The «Low Chronology» and How Not to Deal With It: Biblische Notizen 101, 56-63.

KNAUF, E. A. 2000c. Who Destroyed Megiddo VIA?: BN 103, 30-35.

KNAUF, E. A. 2000d. Jerusalem in the Late Bronze and Early Iron Ages: a Proposal: TA 27, 75-90.

KNAUF, E. A. 2001. Hezekiah or Manasseh? A Reconsideration of the Siloam Tunnel and Inscription: TA 28, 281-287.

KOCHAVI, M. 1993. Rabud, Khirbet: NEAEHL IV, 1252.

LAMPRICHS, R. 1995. Die Westexpansion des neuassyrischen Reiches. Eine Strukturanalyse (AOAT 239). Neukirchen and Kevelaer.

LIPSCHITS, O. 1999. The History of the Benjamin Region under Baqbylonian Rule: TA 26, 155-190.

LUCKENBILL, D. D. 1924. The Annals of Sennacherib (OIP 2). Chicago.

MAYER, W. 1995. Politik und Kriegskunst der Assyrer (ALASPM 9). Münster.

MAZAR, A. 1992. Archaeology of the Land of the Bible 10'000-586 B.C.E. (AB Reference Library). New York.

MAZAR, A. & G. L. KELM 1993. Batash, Tel: NEAEHL I, 152-157.

MAZAR, A. & N. PANITZ-COHEN 2001. Timnah (Tel Batash) III. The Finds from the First Millennium BCE (Qedem 42). Jerusalem.

NA'AMAN, N. 1974. Sennacherib's «Letter to God» on his Campaign to Judah: BASOR 214, 25-39.

NA'AMAN, N. 1980. The Inheritance of the Sons of Simeon: ZDPV 96, 136-152.

NA'AMAN, N. 1986. Hezekiah's Fortified Cities and the *LMLK* Stamps: BASOR 261, 5-21.

NA'AMAN, N. 1994. Hezekiah and the Kings of Assyria: TA 21, 235-254.

OREN, E. D. 1993. Haror, Tel: NEAEHL II, 580-584.

ORNAN, T. 1990. A Study of the Glyptic Finds from the Land of Israel and the Transjordan: Assyrian, Babylonian and Achaemenian Cylinder Seals from the First Half of the First Millennium B.C.E. MA Thesis, The Hebrew University. Jerusalem (Hebrew).

RAINEY, A. F. 1994. Hezekiah's Reform and the Altars at Beer-sheba and Arad: M. D. COOGAN – J. C. EXUM – L. E. STAGER ed., Scripture and Other Artefacts. Essays in Bible and Archaeology in Honor of Philipp J. King. Louisville, 333-354.

REICH, R. & B. BRANDL 1985. Gezer under Assyrian Rule: PEQ 117, 41-54.

REDFORD, D. B. 1992. Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times. Princeton.

SCHIPPER, B. U. 1999. Israel und Ägypten in der Königszeit. Die kulturellen Kontakte von Salomo bis zum Fall Jerusalems (OBO 170). Freiburg – Göttingen.

SCHNIEDEWIND, W. M. 1998. The Geopolitical History of Philistine Gath: BASOR 309, 69-77.

SEGER, J. E. & O. BOROWSKI 1993. Ḥalif, Tel: NEAEHL II, 553-560.

SELLAR, W. C. & R. J. YEATMAN 1930 = 1999. 1066 and all that. A Memorable History of England, comprising all the parts you can remember, including 103 Good Things, 5 Bad Kings and 2 Genuine dates. London.

SINGER-AVITZ, L. 1999. Beersheba – A Gateway Community in Southern Arabian Long Distance Trade in the Eighth Century B.C.E.: Tel Aviv 26, 3-74.

STERN, E. 2001. Archaeology of the Land of the Bible II: 732-332 BCE (AB Reference Library). New York.

WEIPPERT, M. 1973/74. Die Kämpfe des assyrischen Königs Assurbanipal gegen die Araber. Redaktionskritische Untersuchung des Berichts in Prisma A: WO 7, 39-85.

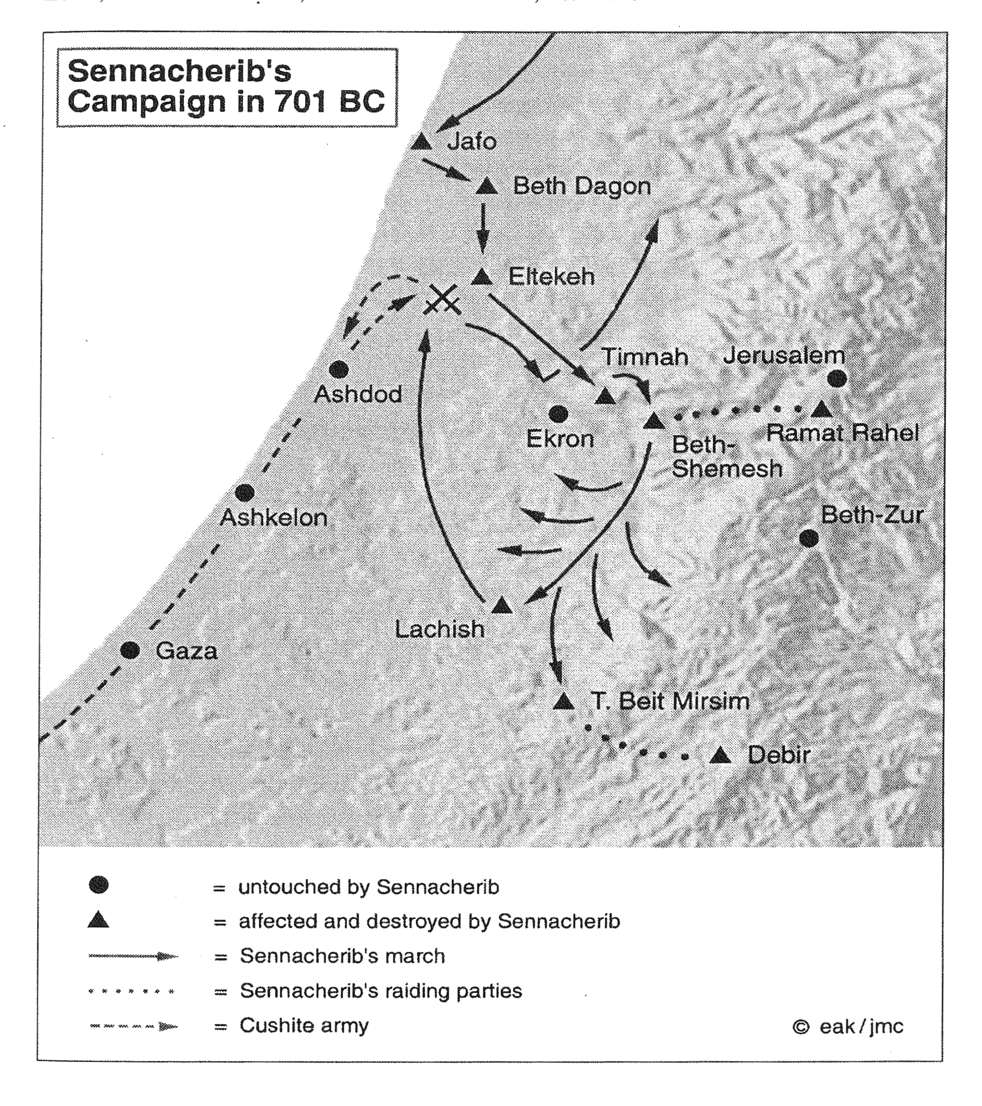
WEIPPERT, M. 1998. Ar und Kir in Jesaja 15,1. Mit Erwägungen zur historischen Geographie Moabs: ZAW 110, 547-555.

WELTEN, P. 1969. Die Königs-Stempel. Ein Beitrag zur Militärpolitik Judas unter Hiskia und Josia (ADPV [1]). Wiesbaden.

WÜST, M. 1976. Rez. Y. Aharoni ed., Beer-Sheba I (1973): ZDPV 92, 72-75.

ZIMHONI, O. 1997. Studies in the Iron Age Pottery of Israel. Typological, Archaeological and Chronological Aspects (Tel Aviv Occasional Publications 2). Tel Aviv.

ZORN, J. R. 1993. Naṣbeh, Tell en-: NEAEHL III, 1098-1102.



Notlösungen – Altorientalische Nachrichten über den Tempelkult in Nachkriegszeiten

Angelika Berlejung

Wenn ein feindlicher Heerführer mit seiner Armee in ein Land einfällt, über es mordend, vergewaltigend und brennend herzieht und es unterwirft, so ist es hinterher nicht mehr das alte. Viele Menschen sind tot, verwundet, verstümmelt, gefoltert, geschändet, traumatisiert, gefangen und/oder deportiert. Neben dem Schaden am eigenen Leib und Leben und dem Verlust von Verwandten und Freunden trifft die Besiegten häufig noch die Einbuße von Hab und Gut, das verbrannt, zerschlagen, geplündert oder geraubt wird. Zum individuellen Desaster kommt noch das lokale und nationale hinzu, da die lokalen und nationalen Verwaltungs-, Herrschafts-, Infra-, Wirtschafts- und Kultstrukturen nach einem Krieg wenigstens beeinträchtigt, wenn nicht gar demontiert sind. Zur persönlichen Demoralisierung der Unterworfenen kann eine kollektive Identitätskrise treten, die die politische und religiöse Führung in Frage stellt, die in die Katastrophe geführt hatten. Den Siegern kommen derartige Identitätskrisen gelegen, da sie auf die Konstituierung der neuen Nachkriegsidentität in ihrem Sinn Einfluß nehmen können, so sie dies wünschen.

Obwohl die Kriege der Assyrer und Babylonier im 1. Jt. v. Chr. nicht an die Zerstörungsausmaße des «modernen» Krieges heranreichen, galt auch nach einem ihrer Feldzüge, daß die Opfer desselben an den Folgen des Krieges noch lange zu tragen hatten.

Waren sie etwa in einen Konflikt mit den *Assyrern* verwickelt, so wurden sie erst in Vasallenstaaten mit assyrientreuen Fürsten, Geiselübergaben (z.T. mit anschließender Ausbildung der Betroffenen in Assyrien) und Tributlasten, dann u.U. in Provinzen verwandelt und dem Großreich einverleibt, was die Exekution oder Deportation der Führungsschicht, Installation assyrischer Verwaltungsbeamter, Auferlegung von Steuerzahlungen, straffe Kontrolle von Verkehrs- und Kommunikationsnetz, den Abtransport der Arbeits-, Kampf-, Fachkräfte und Handwerker[1] sowie die Neuansiedelung entwurzelter Menschen aus anderen Reichsteilen zur Folge haben konnte[2]. Im Hinblick auf die Pflege der religiösen Traditionen ergaben sich ernsthafte Schwierigkeiten, wenn Tempel der Lokal- und/oder Nationalgötter entweiht, geplündert und zerstört, Priester, Inventar, Schätze und die hauseigenen Gottesbilder deportiert worden waren.

---

[1] Zum Einsatz der Deportierten durch die Assyrer (als Bauarbeiter, Handwerker, Sklaven, Bauern, Hirten, Gärtner, Soldaten) s. BÄR 1996, 20f; MAYER 1995, 44f; SAGGS 1984, 263f (keine Familiensprengung).

[2] Zur Kriegsführung und zu den Reorganisationsmaßnahmen der Assyrer in neuassyrischer Zeit s. MAYER 1995, 37-55. 259-418. 478-482; LAMPRICHS 1995, 185-260; BÄR 1996, passim.

Obwohl die *Babylonier* für ihre brutale Kriegsführung nicht so berüchtigt sind wie die Assyrer, handelten sie im Konfliktfall nicht viel anders. Sie hatten jedoch den Vorteil, auf den von den Assyrern vorbereiteten Strukturen eines Großreiches aufbauen zu können. So war es ihnen beim Ausbau ihres Imperiums möglich, lokale, bereits «eingearbeitete» (auch assyrische!) Eliten in der Peripherie weiterbestehen zu lassen, da sie dieselben für die Verwaltung der Provinzzentren brauchten[3]. Exekutionen, Deportationen, Plünderungen, Zerstörungen und anschließende Abgabezahlungen gehörten jedoch auch hier zur allgemeinen Großreichspolitik. Da auch die Babylonier bei ihren Zerstörungsaktionen keine Rücksicht auf die Götter ihrer Gegner nahmen und ihnen ebenfalls bekannt war, daß Tempel, deren Inventar und Gottesbilder immer einen Plünderungsabstecher lohnen, wurden die Unterlegenen (u.U. zum wiederholten Mal) ihrer kultischen Zentren beraubt.

So dramatisch sich das im Einzelfall für die Besiegten dargestellt haben mochte, so professionell-administrativ gestaltete es sich in der Berichterstattung der Sieger, für die neben der bloßen Zerstörung oder Plünderung die Aufzählung der erbeuteten Menschen, Götter, Tiere und Gegenstände im Mittelpunkt stand. Von den Siegern wie Besiegten sind nur wenige Texte überliefert, die sich explizit und ausführlich mit den Ausmaßen oder Konsequenzen der Zerstörung der kultischen Infrastruktur eines Landes auseinandersetzen.

Zu nennen sind aus der altorientalischen Literatur einige wenige Briefe und Königsinschriften, die auf derartige Vorgänge in der Vergangenheit eingehen, sowie literarisch-religiöse Texte, unter denen vor allem die Klagen über die Zerstörung eines Tempels oder einer Stadt hervorzuheben sind. Die Mehrzahl dieser Quellen schildert die kultische Notlage aus der Gewißheit heraus, daß sie in absehbarer Zeit behoben sein wird bzw. soeben behoben wurde. Dies gilt in gewisser Weise auch für die Klagen, die im 1. Jt. nachweislich anläßlich des Wiederaufbaus einer Stadt oder der Restaurierung eines Tempels bzw. seines Inventars rezitiert wurden[4] und daher ebenfalls die Wiederaufnahme des Kults und das Ende der Krise vor Augen haben. Die eindrucksvollen Schilderungen des Zerstörungsgeschehens und der Nachkriegsmisere in diesen Quellen tendieren dazu, die Dramatik der (nun überwundenen) Leidenssituation zu erhöhen, und die frühere Zeit in den schwärzesten Farben zu schildern. Unabhängig davon, ob die Vergangenheit, mit der man nun abschließen will, «wirklich» eine Unheilszeit von den beschriebenen Ausmaßen war, tun die Schreiber dies, um die Leistung des Königs und/oder des Gottes, der die glanzvolle und offizielle Wiederherrichtung des Kultes möglich machte, in noch hellerem Licht erstrahlen zu lassen. Seine Initiative und sein Handeln (oder auch schon sein Erscheinen) setzen dem Desaster ein Ende und trennen die als heilvoll gepriesene Gegenwart

---

[3] So nun zu belegen durch die Funde aus Dūr-Katlimmu, s. KÜHNE 2001, 2-5; 1993, 75-107, bes. 84f; POSTGATE 1993, 109-124; RÖLLIG 1993, 129-132; KÜHNE et al. 1998/117. Zu einer minimalistischen Rekonstruktion der babylonischen Verwaltungsstrukturen in der südlichen Levante s. VANDERHOOFT 1999, 90-114.

[4] So mit COHEN 1988, I 38f, der allerdings die Klagen auf die Begleitung der Abrißarbeiten beschränken will. Ein Blick in die Tempelbaurituale zeigt jedoch, daß sie auch beim Wiederaufbau und bei den Einweihungsritualen rezitiert wurden, so mit AMBOS 2002, 67.

und erwartete Zukunft ganz grundsätzlich von der Vergangenheit mit ihren Katastrophen.

Dennoch zeigen einige dieser Texte wie auch die Verknüpfung verschiedener literarisch belegter Informationen, daß die Zeit zwischen der Entweihung/Plünderung/Zerstörung eines Heiligtums und seiner offiziellen Wieder-Inbetriebnahme keine Zeit der hilflosen Depression war. Die Menschen blieben nach den Kriegen nicht lange bei Weinen und Klagen. Weder fielen sie in ein kultisches Vakuum[5], noch neigten sie zu religiöser Dekadenz in Form von neuartigen kultisch-okkulten Praktiken[6], sondern sie suchten nach konstruktiven (und bezahlbaren) Lösungen, die in der Tradition der Vorkriegszeit standen.

Im vorliegenden Beitrag geht es um die Fragen, was auf der Grundlage altorientalischer literarischer Quellen über die kultische Situation in einem von den Assyrern oder Babyloniern (oder deren Nachbarn/Verbündeten) eroberten Land in Erfahrung zu bringen ist, und wie die Besiegten mit der Situation eines zerstörten Tempels, deportierten Klerus und/oder eines zerstörten oder deportierten Gottesbildes umgingen.

1. Die Not: Die Situation des Kults nach einem Krieg

eš-re-su-nu ki-ma ri-be lu ú-ra-ib
Ich brachte ihre Schreine wahrlich zum Wanken wie ein Erdbeben[7].

1.1. Das Ausmaß der Katastrophe

War es in mittelassyrischer Zeit in einigen Fällen vorgekommen, daß die Kultzentren des besiegten Landes nicht nur geplündert und zerstört, sondern (wohl nach hethitischem Vorbild[8]) auch durch das Bestreuen der Stadtruinen mit Salz oder Kressesamen sowie durch Verfluchung tabuisiert worden waren, so gibt es m.W. nur einen Beleg dafür, daß man diese herbe Praxis in neuassyrischer Zeit weiterführte[9].

---

[5] Die These von einem Kultvakuum im ehemaligen Juda, das in der exilischen Zeit durch den Verlust des Kults in Jerusalem entstanden sei, vertreten u.a. ZIMMERLI 1979², 298, gefolgt von JOST 1995, 190, ähnlich ALLEN 1994, 197; HOSSFELD & MEYER 1973, 141.

[6] So immer wieder von Exegeten in bezug auf die Religion Judas nach dem Fall Jerusalems angenommen. Der Rekurs in den Okkultismus gilt häufig als eine typische Erscheinung von Krisenzeiten, s. z.B. BLENKINSOPP 1990, 70f; BLOCK 1997, 418.

[7] Tukultī-Ninurta I., s. GRAYSON 1987, A.0.78.1, S. 236 iii 28.

[8] Mit MAYER 1995, 480.

[9] Zu den Belegen dieser Behandlung (evtl. überregional) bedeutender kultischer Zentren: (mittelassyrisch) Irrite und die umliegenden Städte in Hanigalbat durch Adad-nērārī I., GRAYSON 1987, A.0.76.3, S. 137:49-51, 136:35f; Ari(n)na in Muṣri durch Salmanassar I., ebd., A.0.77.1, S. 183:46-51 (die Stadt ist in GRAYSON 1991, A.0.87.1, S. 23 v 77 als intakt erwähnt); Hunusu in Qumānu durch Tiglatpilesar I., GRAYSON 1991, A.0.87.1, S. 24 v 99-vi 21 (Salzstreuung über die Stadt und ihre Mauer, die Götter werden vorher deportiert!). S. auch *ṣīpu* CAD Ṣ 205, *kuddimmu* CAD K 493, *sahlû* CAD S 62-65, bes. 64. Neuassyrisch: Elamische Städte durch Assurbanipal, BORGER 1996, 168, T V 7 TTafl IV 10 sowie ebd., 55, A VI 77-79/F V 55f (Elam, fünfter Feldzug).

Eine Variation des Themas mag die Überflutung einer Stadt mit Wasser[10], oder die Demontage ihrer Heiligtümer «bis zu ihrem Nicht-Sein» samt der Verwandlung ihrer Gottheiten in machtlose Geister[11] sein, die allerdings auch die Ausnahme war. Obwohl die Assyrer damit beabsichtigten, die betroffenen Kultzentren für alle Ewigkeit unbrauchbar zu machen, zeigt z.B. das Wiederaufleben des Kultes von Ari(n)na, Susa[12] und von Babylon, daß die alteingesessenen kultischen Traditionen auch diesem brachialen Vorgehen widerstanden.

In neuassyrischer Zeit begnügte man sich mehrheitlich[13] mit der Eroberung, Plünderung und Demolierung eines für seine Region zentralen Heiligtums, wobei das Schicksal der Gottesbilder nur äußerst selten in deren *Zerstörung* bestand[14]. Weitaus häufiger ist ihre *Plünderung*[15] und/oder *Verschleppung*[16] belegt. Während die Plün-

---

[10] LUCKENBILL 1924, 84:51-54, 137:36-41 (Sanherib, Babylon); BORGER 1996, 106, B VI 43-46/C VII 41-44, sowie 39, A III 69/F III 5 (Assurbanipal, die Stadt Šapībēl in Gambulu).

[11] S. BORGER 1996, 55 A VI 62/F V 42-A VI 64/F V 43: *eš-re-e-ti ... a-di la ba-še-e ú-šal-pit* DINGIR.MEŠ-*šú/šá* Ø/*u* [d]15.MEŠ/[d]*i*[*š-tar-*...] -*šú/šá am-na-a a-na za-qí-qí* (Assurbanipal, die Heiligtümer und Götter von Elam, insbesondere von Susa; Elam, fünfter Feldzug).

[12] Nach GRAYSON 1975, Nr. 2:15-17 gab Nabopolassar die Götter von Susa, die die Assyrer (= wohl Assurbanipal bei seinem 5. Feldzug gegen Elam und der Rückführung der Göttinnen von Uruk aus dem elamischen Exil) weggetragen und in Uruk angesiedelt hatten, an Susa zurück. S. auch FRAME 1992, 201f.

[13] Zu Beispielen für die Achtung fremder Kulte durch die assyrischen Eroberer s. z.B. Salmanassar III., GRAYSON 1995, A.0.102.2, S. 23 ii 87; A.0.102.6 S. 36 ii 25f u.ö. (Opfer vor Adad von Aleppo); A.0.102.5, S. 30f v 4-vi 5; A.0.102.10, S. 53 ii 40-42 u.ö. (Opfer in den Tempeln von Babylon, Borsippa und Kutha); A.0.102.5, S. 30 iv 2f (Opfer vor Adad von Zaban).

[14] Zu den Belegen s. z.B. BORGER 1996, 168, T V 1 TTafl IV 3; ebd., 52, A V 119/F IV 61 (die Götter der Stadt Bašimu und Umgebung durch Assurbanipal; Elam, fünfter Feldzug); LUCKENBILL 1924, 83:48; 137:36f (die Götter Babylons durch Sanherib bzw. seine Soldaten). Vgl. weiter CAD Š II 249 (3c). Zu Beispielen aus früheren Zeiten vgl. BRANDES 1980, 32-37.

[15] So z.B. Tiglatpilesar III., vgl. TADMOR 1994, 142:21'f, par. in 178:25', und den übersichtlichen Kompositttext der Episode auf S. 228 § 2. Der König bemächtigt sich sowohl der Throne der Götter als auch des Waffenkleides und der Szepter der arabischen Göttin. Sie ist damit ihrer Herrschaft, ihres Königtums und ihrer Kriegsmacht beraubt.

[16] Seit der Frühdynastischen Zeit, der III. Dynastie von Ur und der Akkadzeit werden Götter in Mesopotamien deportiert, vgl. BRANDES 1980, 32; MILLER & ROBERTS 1977, 10-16. In Assyrien ist die Verschleppung der Götter seit Tiglatpilesar I. häufig belegt, vgl. COGAN 1974, 22-41 mit Tab. 1, sowie GARELLI 1975, 119f. Eine Belegsammlung für die Zeit von Tiglatpilesar III. bis Assurbanipal bietet SPIECKERMANN 1982, 348f mit Anm. 92. Texte zur Entführung des Bildes Marduks (im 2. und 1. Jt.) stellte JACOBSEN 1987, 16f, zusammen. Zur Diskussion um die Authentizität von V R 33 (Agum-kakrime), einem Text, der von der Rückkehr und der Restaurierung der Statue des Marduk und der Ṣarpānītu berichtet, vgl. WEIDNER 1959-1960, 138 (echt), und LANDSBERGER 1954, 65 mit Anm. 160 (unecht). Zur Bilderverschleppung bei den Hethitern vgl. GONNET 1988, 385-398, und STEINER 1957-1971, 574. Auch bei Israels unmittelbaren Nachbarn war es üblich, die Tempel der besiegten Feinde auszuräumen: Die Verschleppung des Tempelinventars von Dod und Jahwe erwähnt auch die Meša-Stele, vgl. TUAT I.6, 646-650, Z. 12.17f. Zu den Problemen der genauen Identifizierung der Inventarteile vgl. TUAT I.6, 648f.

derung der Heiligtümer und ihrer Götter vor allem unter dem Aspekt der Beutegewinnung zu verstehen ist, hatte die Verschleppung der Kultstatuen mehrere Gründe: Natürlich sind auch hier materielle Motive anzunehmen, da die Figuren einen hohen Materialwert besaßen[17]. Jedoch lassen die Nachrichten von verschiedenen assyrischen Königen darauf schließen, daß sie mit dieser Maßnahme auch religionspolitische Ziele verbanden. Die Deportation der Götter gehörte in den größeren Kontext der Unterwerfungs-[18] und Reorganisierungsmaßnahmen, mit deren Hilfe die Sieger ihr inhomogenes Großreich gestalteten. Zugleich führte sie den Besiegten vor Augen, daß sie von den eigenen Göttern im Stich gelassen worden waren[19], so daß es keine kultische Basis oder göttliche Unterstützung für einen eventuell aufkeimenden Widerstand mehr geben konnte[20]. Da man nicht nur die Kultstatuen, sondern auch das Kultinventar und die Priester eines Heiligtums deportierte[21], konnte das Kultpersonal im Exil u.U. seine üblichen Aufgaben wahrnehmen, wenn sich auch der Dienstort geändert hatte.

1.2. Die Konsequenzen der Katastrophe

Soweit die Heiligtümer eines Landes von der kriegerischen Auseinandersetzung betroffen waren, waren sie durch ihre Eroberung, Plünderung, Demolierung und den Abtransport ihrer Götter, Schätze wie ihres Personals unbenutzbar geworden. Alle beschriebenen Maßnahmen der Eroberer gingen mit einem unautorisierten Betreten der Tempel einher, die allein schon durch die Anwesenheit der Soldaten im Allerheiligsten entweiht wurden. Die betroffenen Gottheiten standen dieser Behandlung wehrlos[22] gegenüber, was die politische und militärische Unterlegenheit der Besiegten auf die religiöse Ebene übertrug. Der folgende Ausschnitt entstammt einer der bekannten kanonischen Klagen Mesopotamiens, die bis in die seleukidische Zeit benutzt wurden. Er schildert die Entweihung der Cella und der Kultstatue aus der Perspektive des hilflosen Opfers, der Göttin Inanna:

b+155. ur.re.bi mu.lu kuš.e.sír ma.al.la ama_5 mu.ni.in.ku_4
nak-ri šu-ú še-e-nu šak-nu ana maš-ta-ki-ia i-ru-ba-am
b+156. ur.re.bi šu nu.luh.ha.bi ma.šè mu.ši.in.ir
nak-ri šu-ú ŠUii-*šú la me-si-a-ti ia-ši ub-la*
b+157. šu.ni mu.un.ši.in.ir ní mu.e.de_6
qa-ti-šú ub-lam-ma ú-par-ri-da-an-ni
b+158. ur.re.bi šu.ni mu.un.ši.in.ir ní.te.a mu.un.gúr.en
nak-ri šu-ú ŠU-*su ú-ub-lam-ma ina pu-luh-ti uš-mi-tan-ni*

---

[17] So etwas einlinig McKAY 1973, 61.
[18] So FORRER 1920, 47.
[19] So mit SPIECKERMANN 1982, 351. 370f.
[20] So MAYER 1995, 481.
[21] BORGER 1996, 53f, A VI 30-47/F V 21-33; GRAYSON 1975, Nr. 1 iv 14 (*šandabakku*), siehe auch Jer 48,7 und 49,3. Zur Deportation der Tempelhandwerker vgl. LUCKENBILL 1924, 73:60, oder BORGER 1996, 56, A VI 90ff/F V 63ff.
[22] Eine ungewöhnliche Episode schildert BM 34026 Vs. 21ff = LAMBERT 1994, 68f. Die elamischen Plünderer wagen es nicht, sich dem babylonischen Gottesbild zu nähern, da dieses blitzt und bebt.

b+159. me.e ní ba.da.te e.ne nu.mu.da.te
ana-ku ap!-làh-ma šu-ú ul ip-lah-an-ni
b+160. túg.mu mu.da.an.sìg dam.a.ni mu.ni.in.mu_4
ṣu-ba-a-ti iš-hu-uṭ-ṭa-an-ni-ma áš-šat-su ú-lab-bi-šú
b+161. ur.re.bi na_4.za.gìn mu.da.an.ku_5 dumu.ni mu.ni.in.lá
nak-ri šu-u uq-ni-i ip-ru-u᾽-ma ma-rat-su iš-kun

b+155. Dieser Feind betrat meine Cella mit angezogenen Schuhen.
b+156. Dieser Feind brachte mir seine ungewaschenen Hände
(= legte Hand an mich mit seinen ungewaschenen Händen).
b+157. Seine Hände brachte er hin und machte mich schaudern.
b+158. Dieser Feind brachte seine Hand hin und ließ mich in Furcht sterben.
b+159. Ich fürchtete mich, aber er fürchtete mich nicht!
b+160. Meine Kleidung hat er mir ausgezogen und seine Frau (damit) bekleidet.
b+161. Dieser Feind hat den Lapislazuli abgetrennt und seine Tochter (damit ausgestattet[23].

Ausführlich widmet sich der Text der Beschreibung der Furcht der Inanna, die von den ungewaschenen Händen des Eindringlings verunreinigt wird; dieser hatte den innersten Bereich des Tempels betreten, ohne sich um die kultischen Erfordernisse zu kümmern. Anschließend hatte er die Göttin ihrer Kleidung und ihrer Edelsteine beraubt und diese entweiht, indem er sie profanen Zwecken zuführte und unter seiner Familie verteilte. Ob dieser Behandlung verläßt Inanna ihr Kultbild, ihren Tempel und ihre Stadt, die somit gottlos und leer zurückbleiben.

Die Konsequenzen, die mit dem Verlust der Götter und dem entweihten Tempel verbunden waren, waren für den offiziellen Kult des jeweilig betroffenen Landes erheblich: Die nationale, kulturelle und religiöse Identität waren schwer getroffen. Der kultische Alltag und die kultischen Feste waren ihres zentralen und personalen Bezugspunktes beraubt. Der Kultbetrieb der geplünderten Tempel, die durch die Eroberung nicht nur die göttliche Hauptperson, sondern auch Schätze, Kultgerät aller Art und die Priester eingebüßt hatten, war in seinem Ablauf unterbrochen oder wenigstens behindert.

Auch hier ist ein Blick in eine der kanonischen Klagen lohnenswert, die die Folgen der Zerstörung der Stadt und des Tempels aus der Perspektive der Göttin Nammu beschreibt. Sie klagt vor Enki[24]:

a+51. [$gudu_4$.bi asi]lal nu.mu.ni.ab.bé ér.ta ba.da.ab.bé
a+52. [gala.e a š]à.zu nu.mu.ni.ib.bé ér.ta ba.da.ab.bé
a+54. [en.bi gi_6.pàr.t]a ba.ra.è ér.ta ba.da.ab.bé
a+55. [ù.mu.un.bi n]u.mu.un.ti ga.ša.an.bi nu.mu.un.ti

[23] Bei dem zitierten Text handelt es sich um COHEN 1988, II 712:b+155-b+161 (die Übersetzung orientiert sich hier wie im folgenden an der akkadischen Interlinearübersetzung).
[24] COHEN 1988, I 77:a+51f.54f.

a+51. [Der gudu-Priester] jubelt nicht mehr, sagt sie mit Tränen,
a+52. [der gala-Priester] singt nicht mehr «oh, dein Herz», sagt sie mit Tränen,
a+54. [der en-Priester] ist aus dem gipar herausgegangen, sagt sie mit Tränen[25],
a+55. [sein (von Stadt und Tempel; Anm. d. Verf.) Herr] ist nicht (mehr) da, seine Herrin ist nicht (mehr) da.

Die Konsequenzen, die sich für die Gottheit aus der Vernichtung ihrer Heimstatt und dem Verlust ihres Personals ergaben, berichten die folgenden Zeilen

c+69. ù.mu.<un> gu.dè!.kú.kú.e kú.e [ú.šim.e ba.nú]
c+70. ^{d}Dam.gal.nun.na udu.kú.kú.e kú.e ú.[šim.e]
c+71. ninda é.a mu.ni.ib.ku$_4$.ku$_4$.mu ú.šim.[e][26]

c+69. Der Herr (= der Gott) ißt mit dem fressenden Vieh, [er kauert hungrig.]
c+70. Damgalnunna ißt mit den fressenden Schafen, (sie kauert) hu[ngrig.]
c+71. «Mein Essen, das in den Tempel eingetreten ist!» (Sie kauert) hungr[ig][27].

und

c+66. me.bi [(x).ha].lam.me.eš mu.hur.bi ba.da.kúr.re.eš
par-ṣu-šu [it]-tam-šú-ú ú-ṣu-ra-ta-šú [it]-tak-kir
c+67. ezen.gal.gal.[la].bi šu nu.da.na.du$_7$.du$_7$
*i-sin-nu-šu rab-bu-tu$_4$ ul uš-tak?-*x-x-*lu*
c+68. garza.kal.kal.la.bi nu.ub.da?.si.sá.eš
pil-lu-du-šú šu-qu-ru-ta ul it-te-ši-ir
d+69. bur.gal únu.gal.bi ir.si.im nu.ur$_5$.re
ina pu-ur ma-ka-li-šú rab-bu-ti e-re-ši ul in-ni-ṣi-in
d+70. umun.gal.gal.la.e šà.bi.a nu.un.ti

be-lu$_4$ šá ra-ba-ti ina lìb-bi-šú ul a-šib

c+66. Seine (des Tempels; Anm. d. Verf.) «me» wurden vergessen, sein Plan verändert.
c+67. Seine großen Feste wurden nicht vollendet.
c+68. Seine kostbaren Kulte wurden nicht vollzogen.
d+69. In der Schale seiner großen Bankette wird kein Duft gerochen.
d+70. Der Herr der Größe wohnt nicht darin[28].

Ohne die Priesterschaft und den Tempelkult war die Lage der im Land verbliebenen Götter durch Hunger, Obdachlosigkeit und Trauer gekennzeichnet. Sie teilten daher weitgehend das Schicksal der besiegten Bevölkerung, die mit demselben Los sowie darüber hinaus mit Krankheit und Pest geschlagen war[29]. Die Riten des Kults waren unterbrochen und in Gefahr, in Vergessenheit zu geraten. Die Ordnung war außer Kraft gesetzt und die Versorgung der Götter hatte aufgehört. Wüste, Steppe und chao-

---

[25] Diese Zeilen geben einen Hinweis darauf, daß auch die Priester verschleppt wurden, vgl. auch COHEN 1988, I 54f:84-89.
[26] COHEN 1988, I 78:c+69-71.
[27] Das Verschwinden der Nahrung wird auch beklagt in COHEN 1988, I 57:b+115f.
[28] Bei dem zitierten Text handelt es sich um COHEN 1988, II 432:c+66-c+68; d+69-d+70.
[29] S. z.B. BORGER 1996, 41, A III 134f.

tische Mächte brachen über das besiegte Gelände herein. Damit war die Unheilszeit eingeläutet.

Eine eindrückliche Schilderung der Zustände, die man zu erwarten hatte, wenn die bewahrende Gottheit verschwunden war, ist der sogenannten Marduk-Prophetie[30] zu entnehmen. Sie gehört zu einem größeren Korpus von Texten, die sich mit dem elamischen Exil der Mardukstatue (durch Kutir-Nahhunte, seit ca. 1157 v. Chr.) und ihrer Rückführung durch Nebukadnezar I. (1124-1103 v. Chr.) beschäftigen, und die im Kontext des religionspolitischen Programmes dieses Königs (Aufstieg und Vorrang des Stadtgottes von Babylon) zu verstehen sind. Entsprechend dem Interesse dieser Quellen, die Bedeutung Marduks (und seines Königs) hervorzuheben, wird die Zeit seiner Abwesenheit in den düstersten Farben geschildert. Dem Auszug des Götterkönigs und seines Gefolges aus Babylon folgte entsprechend dieser literarischen Darstellung die Unterbrechung des Alltagskultes, was für die Götter bedeutete, daß sie ohne Nahrung blieben (Col. I 24'f). Für die Menschen ergab sich hingegen die Konsequenz, daß die gegebene Ordnung zusammenbrach: Alkoholismus, Tod, Hungersnot, Kannibalismus, Mord, Bedrückung, Rebellionen und wilde Tiere verwüsteten das Land[31]. Ebenso ausführlich und dramatisch zeichnet eine Bilingue, die demselben Themenkreis angehört, die Lage im Land, nachdem Marduk (entsprechend dem geltenden theologischen Interpretationsmodell) Babylon im Zorn aufgegeben und das Feld den Elamitern überlassen hatte[32]. Neben den Göttern verlassen auch die Wächter des Friedens, die guten Schutzgeister der Gerechtigkeit und die persönlichen Schutzgottheiten Land und Leute, Dämonen übernehmen das Gebiet und die Kultzentren. Elamiter (bzw. Marduk) verheeren die Siedlungen, machen sie zur Steppe (*nawûm/ namû(m)*), plündern die Götter, verwandeln ebenso die Heiligtümer[33] wie die Stadt und ihre Umgebung in Wüste und füllen sie mit Totenstille (*šaqummatu*) an[34]. Da hier gleich mehrere Charakteristika des Totenreiches aufgezählt sind (Wüste, Stille, Dämonenaufenthalt)[35], steht außer Zweifel, daß Babylon(ien) für die Verfasser dieser geschichtstheologischen Entwürfe nach dem Einfall der Elamiter und dem Verlust des Stadtgottes ca. vierzig Jahre lang der Sphäre der Unterwelt angehörte. Diese desolate Lage bestand entsprechend dieser Texte so lange, bis Marduk seine Rückkehr beschloß und an der Hand des von ihm erwählten Königs Nebukadnezar I. wieder in Babylon einzog.

---

[30] Dieser Text gehört zwar in das 2. Jt. (Nebukadnezar I.), da er aber theologisch äußerst relevant ist, wird er an dieser Stelle kurz erwähnt. Zur Bearbeitung s. BORGER 1971, 3-24; TUAT II.1, 65-68; s. auch BLOCK 1988, 134f. Zu weiteren Texten, die sich mit dem Exil des Marduk und seiner Rückführung durch Nebukadnezar I. beschäftigen vgl. GEORGE 1989, 382f; HUROWITZ 1992, 52 Anm. 17; und FRAME 1995, B.2.4.5-2.4.9, S. 17-31. Die Zerstörung Babylon(ien)s durch Kutir-Nahhunte wurde in verschiedenen literarischen Werken weiter verarbeitet, so z.B. im Erra-Epos (s. CAGNI 1969) oder BM 34026 = LAMBERT 1994, 67-72.

[31] BORGER 1971, 7f ii 1-11.

[32] FRAME 1995, B.2.4.8. und 2.4.9.

[33] FRAME 1995, B.2.4.8, S. 26:15-24.

[34] FRAME 1995, B.2.4.9, S. 29:1-4.

[35] Zu den Kennzeichen der Unterwelt s. BERLEJUNG 2001, 465-502.

Der folgende Ausschnitt aus einem babylonischen Text des 8. Jh.s[36] verwendet nicht so viel Energie auf die Darstellung der Untaten der Gegner oder der verheerenden Konsequenzen ihres Handelns, ist aber darum aufschlußreich, da er darauf hinweist, daß sich die Assyrer auch dann an den Göttern einer Stadt vergriffen, wenn deren Führung sie selber herbeigerufen hatte. Die Rede ist von den Einwohnern der Stadt Anat, die die Assyrer in ihrem Aufstand gegen das Land Sūhu um Hilfe gebeten und dies mit der Zerstörung, Plünderung und Verschleppung der menschlichen und göttlichen Bewohnerschaft der Stadt bezahlt hatten:

19. ... URU ^{uru}*an-at ù* DINGIR.MEŠ-*šu*
20. *ú-šal-pit* TÚG.SIG$_5$ *an-at* KÚ.GI *ṣa-ri-ri*
21. NA$_4$.MEŠ *ni-siq-tim ù mim-ma si-mat*
22. DINGIR-*ti-šu ú-šal-pit-ma ù a-na šá-a-ši*
23. *ú-še-šib-šú i-na pu-uz-ru* ...

19. ... die Stadt Anat und ihre Götter
20. ruinierte er (*lapātu* Š, der Assyrer). Das Prachtkleid der Anat, das Rotgold,
21. die erlesenen Steine und alles, was
22. zu ihrer Gottheit (21.) gehört, ruinierte er (*lapātu* Š) und sie selber
23. ließ er im Verborgenen (*puzru*) wohnen ...

Die negative Schilderung des assyrischen Vorgehens ist natürlich zu einem erheblichen Maße der tendenziösen Geschichts(re)konstruktion des Ninurta-kudurrī-uṣur zuzuschreiben, dessen Vater Šamaš-rēša-uṣur das (s.E.) abtrünnige Anat nach ca. fünfzig Jahren wieder unter seine Vorherrschaft gebracht hatte. Auch dieser Text ist aus der Perspektive der Restaurierung des traditionellen Kultes und der Überwindung der als desaströs bewerteten Vergangenheit geschrieben, da Ninurta-kudurrī-uṣur den alten Kult der Göttin von neuem aufnehmen ließ, um seine Macht zu legitimieren.

Ganz ähnlich finster wie die o.g. Marduk-Prophetie schildert der babylonische Text BM 55467, der 1986 von Pamela Gerardi publiziert wurde[37], das Ergebnis des verheerenden Feldzugs Sanheribs (689 v.Chr.) oder Assurbanipals (648 v.Chr.) gegen Babylon. Aus babylonischer Perspektive benennt er in den ersten neun Zeilen der Vorderseite einen ganzen Katalog von Untaten, die man dem assyrischen König zur Last legte. Aus dem Text, der bereits mit der Perspektive auf die erfolgreiche Rache an Ninive für den Frevel an Babylon geschrieben ist[38], folgt, daß mit der Zerstörung und Plünderung Babylons bzw. Esagilas sowie der Wegführung und Ermordung der Oberschicht, durch die Schuld des Assyrers im Land Verwirrung (*ešītu*, ergänzt),

---

[36] Bei dem folgenden Text handelt es sich um CAVIGNEAUX & ISMAIL 1990, 380-383 pl. 35 Nr. 17:19-23, neu bearbeitet in FRAME 1995, S.0.1002.10, S. 317f. Zu den historischen Hintergründen des Textes vgl. die Einleitung von CAVIGNEAUX & ISMAIL 1990, 323-339, sowie MAYER-OPIFICIUS 1995, 339-341.
[37] GERARDI 1986, 30-38.
[38] Eine weniger detaillierte Retrospektive der Ereignisse um die Zerstörung der babylonischen Hauptstadt durch Sanherib ist in einer Inschrift des letzten babylonischen Königs Nabonid belegt, s. LANGDON 1912, Nabonid Nr. 8 Col. I. Dort wird auch über die Zerstörung der assyrischen Heiligtümer durch die Meder am Ende des neuassyrischen Reiches berichtet, s. ebd., Nabonid Nr. 8 Col. II, s.u.

totale Finsternis (*da'ummatu*), Sünde, Übel und Unrecht (*šērtu/arnu* [ergänzt], *hīṭu, gillatu*), Unheil (*maruštu*), Aufstand (*bārtu*) und Unfriede (*lā salīmu*) Einzug hielten:

Vs.
1. [xxx] ⸢xxxxxx⸣ [...]
2. [...] *ba-nu-ú* BÀD NA$_4$ ŠUii-⸢ku⸣-⸢nu⸣ [...]-*la-a* ⸢E.⸣KI *tu*-⸢*na*⸣-⸢*ki*⸣-[*ra-a*]
3. [*šal-lat*] KUR.KUR *taš-lu-la-a-ma a-na* KUR *su-bar-ru-ú tu*-[*še-ṣa-'*]
4. [NÍG.GA] É.SAG.GÍL *u* E.KI *tu-šaṭ-ṭi-la-a-ma tu-še-ri-bi* [*ana ni-ná-a*]
5. ⸢*tad*⸣-*du-ka-'* AB.BA.MEŠ URU *tah-tab-ta-a sà-ah-'*-[*a*]
6. ⸢*har*⸣-*ra*-⸢*a*⸣-*na-ka te-zi-ba-' tu-un-dal-'* KUR.MEŠ [*e-šá-a-ti*]
7. [*šum*]-*qu-ut* DUMU.MEŠ E.KI GAR-*ma tu-ru-' da*-⸢*um*⸣-[*ma-ti*]
8. [*šèr-tu/ar-nu*] *hi-ṭu u gíl-la-tum te-mi-da-' tu-šá-hi-za-a ma-ru*-⸢*uš*⸣-[*ti*]
9. ⸢*bar*⸣-*tum ina* KUR *taš-ku-na-' la tu-šab-šá-' sa-lim* ...

1. ....
2. ... du hast Babylon ausgeräu[mt].
3. [Die Beute] der Länder hast du geplündert und in das Land der Assyrer üb[er-führt].
4. [Das Vermögen] Esagilas und Babylons hast du ausgestellt und [nach Ninive] gebracht.
5. Du hast die Ältesten der Stadt getötet, den, der sich gegen den Vertrag auflehnt, geraub[t].
6. Deinen Weg hast du verlassen, du hast die Länder angefüllt mit [Verwirrung].
7. [Die Nieder]lage der Babylonier hast du verursacht und totale Fins[ternis] herbeigebracht.
8. [Sünde], Übel und Unrecht hast du gestützt[39], Un[heil] angestiftet.
9. Aufstand im Land hast du verursacht, Unfriede hast du geschaffen ...

Viel weniger dramatisch als in den zitierten literarischen Werken kommt in einem Brief des Mar-Ištar an König Asarhaddon zum Ausdruck, wie die kultische Situation in Akkad um 670 v. Chr. aussah, nachdem das Kultbild der Bēltu-ša-Akkad einige Jahr(hundert)e zuvor[40] nach Elam verschleppt worden[41] und inzwischen durch Asar-

---

[39] Die gängige Übersetzung von *šērtu/arnu/hīṭu* + *emēdu* als «Strafe auferlegen» scheint mir schwerlich in den Kontext zu passen.

[40] Eventuell um 1160 v. Chr., als die Elamiter die Kassiten-Dynastie in Babylonien beendeten. Zu dieser Zeit war auch die Marduk-Statue aus Esagila nach Elam gebracht worden. Der Stadtgott Babylons wurde jedoch bereits von Nebukadnezar I. (ca. 1124-1103 v. Chr.) wieder nach Babylon zurückgeführt, s.o. Nach einer Inschrift des Nabonid (s. LANGDON 1915/16, 106-108/113f Col. II 28-III 25, nun neu in FRAME 1993) war der Tempel der Göttin (vor Asarhaddon) bereits seit dem kassitischen König Kurigalzu (wohl I., frühes 14. Jh.) nicht mehr erneuert worden. In der langen Periode zwischen diesen königlichen Bemühungen für den Kult von Akkad könnte im Tempel eine Ersatzstatue gestanden haben, so schon FRAME 1992, 74f mit Anm. 51.

[41] PARPOLA 1970, 275 = PARPOLA 1993, 359:4-7 (ABL 746).

haddon wieder (674/3 v. Chr.) zurückgeführt oder ihm vom elamischen König Urtaku als Zeichen des guten Willens zurückgegeben[42] worden war:

4. ... *ki-i* dGAŠAN
5. ⸢*ša*!⸣ uru*ak-kad a-na* kurNIM.MAki *tal-lik-u-ni* NÍG.ŠID-*šá*
6. [*i*]*t-ta-ṣu* A.ŠÀ. MEŠ UN.MEŠ *ša* ÉDINGIR.MEŠ *šá-pal*
7. [xx].MEŠ *e-tar-bu* ...

4. ... als die Herrin
5. von Akkad nach Elam ging, haben sie ihr Vermögen
6. [wegge]nommen, die Felder (und) Menschen der Tempel
7. gingen an die [...] über ...

Ganz geschäftsmäßig schildert der Beauftragte des assyrischen Königs in Babylonien die Konsequenzen der Tempelzerstörung unter dem Aspekt von Kapitaltransfer, ohne größere Trauer- oder Unheilsszenarien zu entwerfen: Mit der Zerstörung des Gotteshauses und der Wegführung seiner Gottheit fiel auch das mobile Tempelvermögen an die Plünderer. Immobilien wie (Teile des) Personal(s) scheinen hingegen lokal umverteilt worden zu sein. Leider sind die Textzeilen genau dort beschädigt, wo über die Identität der Nutznießer dieser Verteilung Aufschluß zu erwarten wäre. Der zitierte Brief macht jedoch auch deutlich, daß die ökonomische Situation des Tempels in Akkad nach der Wiedererrichtung seines offiziellen Kults erst einmal recht chaotisch war. Es bedurfte der königlichen Intervention und Unterstützung, um die Finanzierung der Opfer und Riten wieder zu regeln (Z. 7ff). Diejenigen Bevölkerungsteile, denen die Opferanlieferungen auferlegt worden waren, in diesem Fall die Provinzhauptstadt Lahīru zwischen dem Unteren Zab und dem Diyala, waren von ihrer neuen Pflicht wenig begeistert, so daß es hier (Z. 11-13) wie in einigen anderen von Asarhaddon wiederhergerichteten Tempeln zu Lieferproblemen und Unregelmäßigkeiten kam[43].

Auch wenn dieser Text wie viele andere vom Engagement eines assyrischen Königs in babylonischen Kultangelegenheiten, d.h. im Kult eines eroberten Gebiets, zeugt, so ist dieses Verfahren nicht generell auf die angeschlossenen Vasallenstaaten und Provinzen zu übertragen! Nur vereinzelt bestand bei den Siegern Interesse, sich an den Restaurationen demolierter oder beraubter Tempel bzw. Kultbilder der Besiegten zu beteiligen: Der babylonische König Nabonid investierte bekanntlich einiges in den Wiederaufbau von Ehulhul in Harran, das durch die Meder bzw. die babylonisch-medische Koalition zur Zeit Nabopolassars im Zuge der Vernichtung der letzten Reste des neuassyrischen Reiches 610/609 v. Chr. vernichtet worden war[44]. Einzelnen assyrischen Königen lag der Wiederaufbau von zerstörten Tempeln und Gottesstatuen oder -symbolen in Babylonien und/oder Harran (z.B. Sargon II., Asarhaddon, Assurbanipal) am Herzen, wenn ihnen diese Aktionen als Teil der Legitima-

---

[42] So der Vorschlag von FRAME 1992, 74. Zur Geschichte des Eulmaš s. FRAME 1993, 21-50.
[43] Z.B. PARPOLA 1970, 281 = PARPOLA 1993, 353 (ABL 1202, Borsippa).
[44] GADD 1958, passim; LANGDON 1912, Nabonid Nr. 1 Col. I und Nr. 8 Col. X; WISEMAN 1956, 45. 61-63.

tionsbestrebungen ihres Königtums über diese unmittelbaren assyrischen Nachbarregionen von Nutzen sein konnten. Zu nennen wäre in diesem Kontext eventuell noch die Übereignung eines goldenen Sterns, den Asarhaddon der arabischen astralen (Ištar-verwandten) Göttin (evtl. ʿAttaršamain[45]) schenkte, als er sie im Zuge eines Abkommens mit König Hazael aus dem assyrischen Exil (seit Sanherib) in ihre arabische Heimat zurückkehren ließ[46]. Er trug damit zur Wiederbegründung ihres Tempelschatzes bei[47]. In allen Fällen ging es ausschließlich um die Restauration der alteingesessenen Kulte, Statuen und Tempel, da man die lokalen Kulte und Traditionen wiederherrichten und keinesfalls neue beginnen wollte. Doch war diese besondere Anteilnahme auf die genannten Gebiete beschränkt, denen kultisch wie strategisch eine hervorragende Bedeutung zukam[48].

In der Zeit der entweihten Tempel und Ruinen griffen weder die Assyrer noch die Babylonier in die lokalen Kulte ihrer untergebenen Vasallen und Provinzen dergestalt ein, daß sie ihre heimischen Gottheiten in die peripheren Bereiche des Reiches führten oder dort für sie neue Tempel gründeten[49]. Was die Beteiligung an Restaurierungsarbeiten betraf, so wurde nach Prioritäten gewichtet. In (aus assyrischer oder babylonischer Perspektive) weniger bedeutenden Gegenden waren die im Land Verbliebenen auf sich gestellt, das kultische Leben im besiegten Land Instand zu halten oder wieder aufzubauen.

2. Die Lösungen: Die Reaktionen der Besiegten und ihre Optionen

[urú.zé].ba^{ki} me.na ga.dím.me.en
me.na ba.gul.gul
Wann kann ich Eridu wieder aufbauen?
Wie lange muß es zerstört bleiben?[50]

2.1. Zwischen Verzweiflung und Bewältigung: die Trauer

Leider sind nur wenige Nachrichten darüber erhalten, wie die Führungselite oder gar die Bevölkerung unmittelbar auf den Verlust ihrer Tempel und Götter reagierte. Instruktiv ist in diesem Kontext eine kurze Notiz in einem Brief des Nabû-šumu-lešir an König Assurbanipal:

> 1. *ul-tu* UGU *ša* ^{uru}*Bi-rat* 2. *hi-pu-ú u* DINGIR.MEŠ*-e-šu ab-ku* 3. *mi-i-tu a-na-ku* ...
> 1-3. Ich bin (so gut wie) tot, seit (die Stadt) Birat zerbrochen (*hepû*) wurde und ihre Götter weggetragen wurden (*abāku*)... [51].

---

45 Zur Göttin s. KNAUF 1989, 81-83.
46 BORGER 1996, 69f; COGAN 1974, 16-19 (K3087/K3405/Rm 2, 558). Der Stern (wohl samt Göttin, jedoch ist der Text der Rs. stark zerstört) fiel Assurbanipal in den Kämpfen mit Jauta', dem Sohn des Hazael, wieder zu.
47 Zur Übergabe einer Königin mit priesterlichen Aufgaben s.u.
48 Zur Sonderbehandlung Babyloniens und Harrans durch die Assyrer s. schon HOLLOWAY 1995, 276-314, bes. 276-279.
49 Zur Diskussion s. BERLEJUNG 1998, 343-346; MAYER 1995, 480-482.
50 COHEN 1988, I 77:a+46.

Zu dieser Aussage persönlicher Verzweiflung passt, daß verschiedene Texte die Vermutung nahelegen, daß man Trauerriten abhalten konnte, um die Vernichtung eines Tempels und/oder den Auszug eines Gottes bzw. seiner Statue aus dem heimatlichen Tempel zu beklagen.

Sargon II. schildert in seinen Inschriften ausführlich die Zerstörung Muṣaṣirs, bei der er auch die dort ansässigen Götter Haldia und Bagbartu nach Assur exilierte. Er habe so über Urarṭu Trauerriten (*kihullû*), Jammer (*sipittu*) und Klagegeschrei (*ṣerhu*), sowie seinen König Ursā zu Selbstminderungsriten[52] und letztlich zum Selbstmord gebracht[53]:

76. ^{d}*Hal-di-a* ^{d}*Ba-ag-bar-tum* DINGIR.MEŠ-*šú a-di* NÍG.GA-*šú-nu ma-ʾa-at-ti šal-la-tiš am-nu* ^{m}*Ur-sa-a šàr* KUR *Ur-ar-ṭi*
77. *he-pe-e* ^{uru}*Mu-ṣa-ṣir šá-lal* ^{d}*Hal-di-a* DINGIR-*šu iš-me-ma i-na* ŠU^{ii} *ra-ma-ni-šú ina* GÍR.AN.BAR *šib-bi-šú na-piš-ta-šú ú-qat-ti.*
78. [U]GU KUR *Ur-ar-ṭi a-na paṭ gim-ri-šá ki-hul-lu-ú ú-šab-ši* UN.MEŠ *a-ši-ib lìb-bi-šá e-me-da si-pit-tu ù ṣer-ha* ...

76. Haldia und Bagbartu, seine Götter, einschließlich ihres reichhaltigen Schatzes rechnete ich zur Beute. (Als) Ursa, der König des Landes von Urarṭu,
77. von der Zerstörung Muṣaṣirs (und) der Plünderung seines Gottes Haldia hörte, beendete er mit dem Schwert seines Gürtels von eigener Hand sein Leben.
78. Über das Land Urarṭu in seinem gesamten Umfang brachte ich Trauerriten, den Leuten, die darin wohnten, erlegte ich Jammer und Klagegeschrei auf ...

Auch Assurbanipal berichtet über die Trauer, die den elamischen König Ummanaldasi nach der Zerstörung und Plünderung von Elam und der Stadt Madaktu befallen habe, so daß er sich dort in Jammer an einem «Ort der Trauerriten» niedergesetzt habe (... *ú-šib ina si-pit-ti a-šar ki-hul-le-e*/KI.HUL-*e*)[54].

Weiterhin ist ein Geschichtsrückblick in einer Inschrift des Königs Nabonid zu nennen, in dem zuerst von der Vernichtung der babylonischen Heiligtümer durch den Assyrer Sanherib, dann von der Zerstörung der assyrischen Heiligtümer durch den König der Meder die Rede ist. Der Text ist stark apologetisch geprägt und versucht, Sanherib wie Nabopolassar von dem Vorwurf der Blasphemie gegen die Götter zu entlasten, indem der erste Kultfrevel auf den erklärten Willen Marduks zurückgeführt wird, der den Assyrerkönig beauftragt habe. Der zweite Frevel wird gänzlich auf den rachewütigen, flutgleichen Mederherrscher abgewälzt, obwohl Nabopolassar gemeinsam mit diesem gegen die Assyrer gekämpft hatte. Dennoch habe sich der Babylonier nach dieser Darstellung keinesfalls an dem Vandalismus der Meder beteiligt und ob

---

51 ABL 259 Rs. 1-3. Zu der Stadt Birat vgl. PARPOLA 1970a, 73.

52 FUCHS 1994, 115f/322:161-163. Es bleibt an dieser Stelle undeutlich, ob er als Zeichen seiner Trauer den Gebrauch des Schermessers verweigerte und fortan mit verfilztem Haar herumlief (s.u.), ob er sich die Haare schur (so FUCHS, z.St.), oder ob er sich mit den Messern ritzte.

53 FUCHS 1994, 115f/322:161-163, 36/291:27, 62f/303:15-17. Das folgende Zitat entstammt 215f/347:76-78 (X: 7,4-7,6).

54 BORGER 1996, 59, A VII 15 (Elam, fünfter Feldzug).

der Sakrilege an den assyrischen Göttern und denen der Nachbargebiete individuell Trauerriten durchgeführt[55]:

32. LUGAL TIN.TIR^{ki} 33. *ši-pi-ir* $^{d.}$ AMAR.UTU 34. *ša ši-il-la-ti* 35. *ik-kib-šu*
36. *la ú-bil* ŠU^{ii}*-su* 37. *a-na pil-lu-de-e* 38. DINGIR.MEŠ *ka-la-ma*
39. *iš-ši ma-la-a* 40. *ma-a-a-al qaq-qar* 41. *i-na-al*

32-35. Der König von Babylon, der Gesandte Marduks, für den Sakrileg ein Greuel ist,
36-38. brachte seine Hände nicht an die Kulte aller Götter heran (= legte nicht Hand an ...).
39-41. Er trug verfilztes Haar und schlief mit dem Boden als Bett.

Während diese Belege die unmittelbare (persönliche) Reaktion auf das Zerstörungsgeschehen zu bezeichnen scheinen, finden sich auch noch Zeugnisse für spätere Trauerriten. Dieselben schließen nicht an eine gerade erfolgte Niederlage an (obwohl durchaus darauf Bezug genommen werden kann), sondern gehören zu den Vorbereitungen, die bei der Restaurierung eines Kultbilds oder Tempels und der Wiederaufnahme des Tempelkults durchzuführen waren. Sie stehen daher gewissermaßen in einem «konstruktiven Kontext» und sind weniger als Teil der Verarbeitung und Bewältigung des (z.T. längst) vergangenen Desasters als vielmehr als Teil der Rückkehr zur wiederhergestellten Kultroutine zu begreifen. Da die Krisenzeit in diesem Zusammenhang aus der Perspektive ihrer bevorstehenden Überwindung betrachtet werden kann, nehmen sie auch eine Brückenfunktion zwischen Bewältigung und Routine, Vergangenheit und Gegenwart ein.

Nachrichten von dergleichen Trauerriten in Verbindung mit Retablierungen des Kults (v.a. in Inschriften und Briefen) lassen sich mit dem Mundwaschungsritual verbinden, das anläßlich der Einweihung eines restaurierten Kultbilds zum Einsatz kam. Es bezeugt, daß Priester, König, königliche Familie, Stadt und Einwohner vor Gott und Tempel öffentliche Trauerriten abhielten[56]. Diese waren integraler Bestandteil der Zeremonien, die die Renovierung und Rückführung der wiederhergestellten Statue in ihren Tempel sowie die Wiederaufnahme des dortigen Kults begleiteten. Weiter ist an die o.g. kanonischen Klagen zu erinnern, die anläßlich des Wiederaufbaus einer Stadt oder der Restaurierung eines Tempels rezitiert bzw. gesungen wurden und auch dort zur Liturgie gehörten. Das theologische Hauptziel dieser Trauerbezeugungen war es, den Zorn der betroffenen Gottheit (über den Zustand ihres Bildes oder Tempels, ihre zeitweilige Heimatlosigkeit und die Kultunterbrechung sowie das Faktum, daß Menschen an ihren Leib (= die Kultstatue) als auch ihre Wohnung (= den Tempel) Hand angelegt hatten), zu beruhigen, und sie zur Rückkehr in ihren Tempel und ihr Land zu bewegen.

---

[55] LANGDON 1912, Nabonid, Nr. 8 Col. II. Zum Keilschrifttext s. MESSERSCHMIDT 1896, 74.
[56] S. BERLEJUNG 1998, 260-275; 469-473, bes. 469:10-12.

Auf diesem Hintergrund wird deutlich, daß die folgenden Belege weniger als direkte Reaktion auf das Ende des regulären Kults als vielmehr als Teil der Wiederaufnahme desselben zu verstehen sind.

So kennt einer der bereits erwähnten Texte, die den Verlust der Gottesstatue des Marduk an die Elamiter und ihre Rückführung durch Nebukadnezar I. am Ende des 2. Jt.s zum Gegenstand haben, das Motiv der Trauer des Königs, des Landes und seiner Leute[57], die weinen (*bakû*), sich an die Brust schlagen (*sapādu*) und klagen (*nabû* D) und zugleich Marduk bitten, nach Babylon zurückzukehren. Auch in diesem Fall liegt ein unmittelbarer Konnex zwischen Trauerriten und Rückführungsprozession bzw. Tempel(wieder)einweihungsritus[58] vor.

Weiterhin ist in diesem Zusammenhang die Inschrift der Mutter des Nabonid bemerkenswert, die darüber in Kenntnis setzt, daß Adad-guppi ob der Zerstörung von Ehulhul in Harran (610/609 v.Chr. s.o.) und des Verlusts der Sîn-Statue in Jammer darniedersaß[59], und dies, obwohl das Bild des Mondgottes in Babylon stand[60], wo es der Königinmutter räumlich sicherlich näher war als in Harran. Nach dem Text suchte sie den Zorn des Mondgottes und seiner Partnerin dadurch zu beruhigen, daß sie auf feine Kleider, Schmuck, Silber, Gold, neue Gewänder, Parfum und Salbungen verzichtete und stattdessen mit einem zerschnittenen Gewand (*ṣu-bat nak-su*) und einem Sackkleid (*mu-ṣe-e-a saq-qu-um-mu*) angetan war und betete. Die literarische Darstellung läßt sie dies tun, obwohl das fatale Ereignis zur Zeit der Abfassung der Inschrift schon einige Jahrzehnte zurücklag und die Wiederaufnahme des Kults in Harran entweder in greifbarer Nähe oder bereits erfolgt war[61].

Die alte Kontroverse darüber, ob die Trauerriten der Königinmutter privater[62] oder professioneller[63] Natur seien, sie also als Privatperson oder Priesterin Sîns so gehandelt habe, ist obsolet. Die beschriebenen Trauerbezeugungen sind in der Inschrift nur so ausführlich erwähnt und ausgestaltet, um ihre außergewöhnliche Frömmigkeit in das rechte Licht zu rücken. Das Faktum, *daß* sie in den Text Eingang gefunden haben, reflektiert jedoch durchaus die gängige Praxis. Die Selbstmin-

---

[57] FRAME 1995, B.2.4.5., S. 18 Vs. 5-7 (Nebukadnezar I.).

[58] Dieselbe Verbindung von Klage und Rückführung bei der Heimkehr Marduks bezeugt auch VAN DIJK 1987, Nr. 87, s. dazu GEORGE 1989, 382f und FOSTER 1993, 302.

[59] GADD 1958, 46 Nabonid H1 B i 17ff; BEAULIEU 1989, 72f.

[60] Mit BEAULIEU 1989, 75 ist anzunehmen, daß Nabopolassar die Sîn-Statue gemeinsam mit den restlichen Göttern Harrans nach Babylon brachte.

[61] Col. III setzt den Tod der Adad-guppi voraus, d.h. das 9. Regierungsjahr des Königs ist gesicherter *terminus post quem*. Da Ehulhul erst im 13. Jahr des Nabonid (d.h. nach seiner Rückkehr aus Teima) restauriert wurde, nimmt Tadmor dieses Jahr als *terminus post quem* an und datiert H1 und H2 in das 14. Jahr des Nabonid, vgl. TADMOR 1965, 356f. Wenn die Inschrift jedoch daraufhin abzielte, die Restaurierung Ehulhuls erst zu propagieren und ideologisch vorzubereiten, wäre ihre Entstehung zwischen dem 9. und dem 13. Regierungsjahr anzusetzen, wobei wohl eher ein kurzer Abstand zu den Baumaßnahmen anzunehmen ist.

[62] So BEAULIEU 1989, 70-75. Er bestreitet das Priestertum der Königinmutter (in Auseinandersetzung mit DHORME).

[63] DHORME 1947, 1-21. Er nimmt an, daß Adad-guppi eine Priesterin aus Harran war. BLOCK 1988, 144f, geht auf den Status der Königinmutter nicht weiter ein.

derungsriten der Adad-guppi sind im Licht des o.g. Mundwaschungsrituals zu deuten, das belegt, daß die königliche Familie bei den Trauerriten beteiligt war, die zu Rückführungsprozessionen von Göttern gehörten. Und dies galt unabhängig davon, ob sich ein Priester oder eine Priesterin des betroffenen Gottes darunter befand. Die Trauerriten der Königinmutter sind daher Teil der üblichen Handlungen der Königsfamilie und nicht geeignet, über ihre Profession Aufschluß zu geben. Auch wenn es sich bei der Inschrift um einen «pious fraud» handelt[64], den Nabonid entwerfen ließ, um für seine Religionspolitik und sein Engagement in Harran zu werben, so sind die Informationen des Texts über die Trauerbezeugungen seiner Mutter allenfalls überzogen, jedoch durch die Trauerbestimmungen und Klagen, die die Rituale anläßlich der Restaurierung bzw. Wiedereinweihung eines Kultbilds und auch eines Tempels vorsehen, durchaus als Usus der Zeit grundsätzlich gedeckt.

2.2. Zwischen Bewältigung und Routine: die Restauration

Trotz der eindrucksvollen Schilderung der Klagen, die die Folgen des Verlustes eines Tempels und einer Stadt oder den Auszug der Götter beschreiben, ist nicht unbedingt davon auszugehen, daß man die Unterbrechung des Kultes für eine längere Zeit hinnahm, ohne etwas dagegen zu unternehmen. Verschiedene Texte bezeugen, daß man sich durchaus zu helfen wußte, um das traditionelle religiöse Leben schnell wieder aufzunehmen. Die Rückkehr zur altüberlieferten Routine kennzeichnet die folgenden Maßnahmen.

Geradezu eilig hatte es Assurbanipal, die babylonischen Heiligtümer nach seinem Bruderkrieg mit Šamaš-šumu-ukīn wieder zum offiziellen Einsatz zu bringen. Nachdem er die Leichen aus den Städten Babylon, Kutha und Sippar entfernt, ihre Heiligtümer durch Beschwörungskunst *gereinigt* (*ina ši-pir i-šip-pu-ti* BÁRA.MEŠ-*šú-nu ub-bi-ib*)[65] und die Gassen gesäubert hatte, beruhigte er die zornigen Götter und Göttinnen durch Fürbittritus (*taqribtu*) sowie Herzberuhigungsklagen (ér.šà.hun.gá) und setzte ihre regelmäßigen Opfer wieder ein. Die Entweihung der Tempel und Götter machte also erst einmal eine kultische Reinigung notwendig, der die Beruhigung der erzürnten Gottheiten mit den entsprechenden Klagegesängen folgte. Danach konnte alles wieder seinen geordneten Gang gehen. Da er sich nicht an den Statuen der Gottheiten, ihrem Inventar, den Tempeln oder Priestern vergriffen hatte, hielt sich der angerichtete Schaden für das kultische Leben in engen Grenzen.

Ähnliches galt, wenn es dem angegriffenen Land/König gelungen war, die eigenen Götter mit ihrem Equipment vor dem erwarteten Aggressor in Sicherheit zu bringen. Evakuierungsmaßnahmen dieser Art sind z.B. von Marduk-apla-iddina belegt, der im Angesicht eines Angriffs Sargons II. die Götter verschiedener babyloni-

---

[64] Weitere Beispiele für «pious frauds» der Zeit Nabonids nennt POWELL 1991, 20-30. Die Inschrift der Adad-Guppi wurde schon von v. Soden als Teil der Nabonid freundlich gesinnten Propagandaliteratur erkannt, vgl. VON SODEN 1983, 62 (bzw. 286). Zu weiteren Beispielen von Texten, die im Dienste Nabonids entstanden, vgl. ebd., 63 (bzw. 287). LONGMAN 1991, 101-103, klassifiziert die Inschrift als «Fictional Autobiography with a Didactic Ending» (ebd., 101).

[65] BORGER 1996, 45, A IV 86-91.

scher Städte in seine Hauptstadt Dūr-Yakin[66] bringen ließ. Zu nennen ist auch Nabopolassar, der Šamaš von Sippar und die Götter der nordbabylonischen Stadt Šapazzu wegen der Assyrer[67], oder Nabonid, der die Ištar von Uruk[68] und andere Götter babylonischer Zentren[69] wegen der drohenden Persergefahr nach Babylon überführen ließ. Waren die kriegerischen Auseinandersetzungen vorüber, konnten die Götter(bilder) (freilich im Fall von Marduk-apla-iddina und Nabonid repatriiert durch den siegreichen Feind, nicht den babylonischen König) ihre angestammten Wohnsitze wieder einnehmen. Auch in diesen Fällen konnte eine kultische Reinigung und Wiederweihe (von Tempel, Kultbild, Personal und Inventar), begleitet von der Beruhigung der Gottheiten, genügen.

Waren jedoch die Tempel demoliert, ihre Götterbilder verschleppt oder vernichtet, ihr Kultgerät und Personal weggebracht worden, so war das Problem größer. Der Tempel mußte (falls nötig bzw. möglich) restauriert und neu (ein)geweiht werden. War er von seinem materialen Bestand noch benutzbar, so konnte eine Reinigung und Weihe genügen. Der Verlust der Götter und ihres Equipments wurde kompensiert. Verschiedene Lösungsmöglichkeiten boten sich an:

2.2.1. Ersatzsymbole

Ersatzsymbole konnten für einen Übergangskult[70] sorgen, der die Gottheit nicht in Vergessenheit geraten ließ. Als Beispiel für ein Ersatzsymbol ist auf die Sonnentafel von Sippar zu verweisen[71], die davon berichtet, daß nach dem Krieg mit den Sutäern die Bilder des Šamaš zerstört waren und König Simbar-šipak (1025-1008 v.Chr.) für den Sonnengott von Sippar einen Übergangskult einrichtete, indem er für ihn eine Sonnenscheibe als Kultsymbol herstellen ließ. Aus der Inschrift ist auch zu ersehen, daß sich das Priesteramt in Sippar weiter fortsetzte; die Kontinuität des Kultes und der göttlichen Versorgung wurde aufrechterhalten. Der Text wertet die Interimslösung zwar zugunsten eines später eingeführten anthropomorphen Kultbildes ab, jedoch spricht einiges dafür[72], daß diese Gewichtung den königsideologischen Interessen des Nabû-apla-iddina (887-855 v. Chr.) entsprang. Das von diesem nach altem Vorbild angefertigte Kultbild ist der Sache nach ein Ersatzbild der Šamašdarstellung, die von den Sutäern im 2. Jt. vernichtet worden war. Die Inschrift wie das Relief[73] darüber bezeugen die Traditionsverbundenheit und den Konservativismus der königlichen

[66] FUCHS 1994, 226f:126; GADD 1954, 186f (vi 27-31). Die Götter (von Ur, Uruk, Eridu, Larsa, Kullaba, Kissik und Nemed-Laguda) wurden nach dem Krieg von Sargon II. aus Dūr-Yakin an ihre Kultorte zurückgeführt, s. FUCHS 1994, 229f:136f und 169:376-378.
[67] VANDERHOOFT 1999, 27; GRAYSON 1975, Nr. 2:19.
[68] BEAULIEU 1993, 241-261; 2000, Nr. 11.12.94 und S. 3; 1989, 221f.
[69] Vgl. dazu GRAYSON 1975, Nr. 7 iii 9-12 (die Götter von Marad, Kiš, Hursagkalamma und Akkad); BEAULIEU 1989, 220. 222-224, und den Kyros-Zylinder, EILERS 1971, Z. 9f. Die Götter wurden von Kyros nach seinem Sieg über Nabonid wieder an ihre Heimatorte zurückgebracht s. GRAYSON 1975, Nr. 7 iii 21f (Rückführung der Götter von Akkad).
[70] Ähnlich auch COGAN 1974, 34. 41.
[71] KING 1912, 36 i 18ff; vgl. BERLEJUNG 1998, 141-149.
[72] BERLEJUNG 1998, 147f.
[73] Zum Relief s. zuletzt SEIDL 2001, 120-132.

Bestrebungen Nabû-apla-iddinas, der die Kontinuität zwischen seiner neuen Statue, dem alten Übergangskult in Gestalt des Symbols und der verlorenen Figur des 2. Jt.s hervorhebt. Wenn man der Darstellung auf der Steintafel glauben kann, dann blieb das ältere Symbol neben der neu angefertigten anthropomorphen Statue in der Cella in Sippar bestehen.

2.2.2. Ersatzbilder

Die Tatsache, daß in den Texten nur äußerst selten explizit davon die Rede ist, daß ein Ersatzbild angefertigt bzw. aufgestellt wurde, sollte nicht darüber hinwegtäuschen, daß dies eine gängige Praxis war, auf die die Inschriften lediglich dann Bezug nehmen, wenn es der königlichen (Selbst-)Darstellung dienlich war (s.o.). Implizit setzen zahlreiche Texte jedoch Ersatzstatuen voraus, so daß sich doch einige Beweise für deren Aufstellung erschließen und zusammentragen lassen. Die folgenden Beispiele ergaben sich im allgemeinen aus der Beobachtung, daß eindeutige Nachrichten über die Aktivitäten eines anthropomorphen Kultbildes in seinem heimatlichen Tempel überliefert waren, obwohl aus anderen Quellen hervorging, daß sich die betreffende Gottheit bzw. ihr Bild zeitgleich im Exil aufhielt, wohin sie zuvor entführt worden war. Da man zwar von der Ubiquität der Götter, jedoch kaum von der ihrer Bilder ausgehen kann, kann dieser Befund nur so gedeutet werden, daß man in den beraubten Tempeln Ersatzbilder aufstellte, die die Aufgaben der verschleppten Kultbilder übernahmen und für die irdische Präsenz der Gottheit sorgten[74]:

Zu nennen ist in diesem Zusammenhang Nanaya von Uruk, die sich laut Assurbanipal 1635/1630/1535[75] Jahre in Elam aufgehalten hatte, bevor er sie von Susa nach Uruk zurückführen konnte. Dem Exil der Göttin und der «Gott(esbild)-verlassenheit» ihres Tempels widerspricht, daß Sanheribs Truppen[76] 693 v. Chr. eine Nanaya (zusammen mit Statuen der Götter Šamaš-ša-Larsa, Bēltu-ša-rēši, Bēltu-ša-Uruk, Uṣur-amāssa, Bēlet-balāṭi, Kurunnam, Kaššītu und Palil) aus Uruk fort-

[74] An Ersatzbilder ist wohl auch zu denken, wenn davon die Rede ist, daß ein Gebiet oder eine Stadt in kurzen Abständen hintereinander seiner bzw. ihrer Götter beraubt wurde, ohne daß von einer zwischenzeitlichen Rückführung bzw. Rückgabe derselben berichtet wurde, s. z.B. Salmanassar III., GRAYSON 1995, A.0.102.6, S. 40 iv 7-21; A.0.102.14, S. 67:93-95 und S. 68:125f; A.0.102.40, S. 118 iii 1f (Deportation der Götter des Landes Namri im Westiran unter König Marduk-mudammiq 843 v. Chr. und nochmals unter seinem Nachfolger Ianzû 834 v.Chr.).

[75] Vgl. BORGER 1996, 57f, A VI 107ff par., 277f:102-104. STRECK 1916, 220 K3101a+ 29-34 und BORGER 1996, 85, 70-73 (K2631+ Rs. 14-17/K2654 Rs. 21f) (Rückführung u.a. der Nanaya, Uṣur-amāssa und Arkā'ītu aus Elam nach Eanna).

[76] LUCKENBILL 1924, 87:31-33; FRAHM 1997, 15. 265; GRAYSON 1975, Nr. 1 ii 48-iii 1.28f und die Korrekturen von Graysons Lesung (Assyrien nicht Elam) aufgenommen von FRAME 1992, 59f. Sanherib stand dem Kult der Göttin anscheinend nicht gänzlich feindlich gegenüber. Aus dem Dokument der Zeit des Asarhaddon (so mit UNGNAD 1941-1944, 263; BORGER 1957-1958, 117) NIES & KEISER 1920, Nr. 132:1-4 wird ersichtlich, daß Sargon II. und Sanherib der Nanaya und Ištar von Uruk Menschen aus dem Puqūdu-Stamm gestiftet haben.

schleppten, die Asarhaddon renovierte und in ihren Tempel zurückbrachte[77]. Selbst innerhalb der Inschriften des Assurbanipal ergibt sich ein Widerspruch, da er schreibt, daß Nanaya, Uṣur-amāssa wie auch Bēltu von Akkad u.a. Marduk bei seinem Einzug in Babylon begrüßt haben[78]. Dies ist schwerlich möglich, wenn man bedenkt, daß dieses Ereignis im ersten Regierungsjahr Assurbanipals geschehen ist, er aber erst bei seinem fünften Feldzug gegen Elam die Gelegenheit wahrnahm, die urukäische Göttin aus dem Exil zurückzuholen[79].

Es ist also davon auszugehen, daß Sanherib bereits eine Ersatzstatue der Göttin entführte, deren Vorgängerin lange vor seiner Zeit nach Elam gebracht worden war. Asarhaddon renovierte sie und führte sie nach Uruk zurück, so daß Assurbanipal sie in seinem ersten Regierungsjahr ausziehen lassen konnte, damit sie Marduk begrüße. Ungeachtet dieses Kultbildes, das ohne Zweifel Nanaya war, erinnert Assurbanipal an eine andere Figur derselben Göttin, die erstaunliche 1635/1630/1535 Jahre im Exil gewesen sei, obwohl er bis zu seinem Feldzug nach Elam keinen Anlaß dafür gesehen hatte, sie zu vermissen. Sein Bestreben, die Entführung einer längst ersetzten Götterstatue in das Gedächtnis zurückzurufen, erklärt sich aus seinem Interesse, den Feldzug nach Elam mit einem göttlichen Kriegsbefehl und der Repatriierung einer unrechtmäßig verschleppten babylonischen Göttin zu verbinden. Diese Kombination ließ sich hervorragend propagandistisch ausschlachten: Assurbanipal konnte sich als legitimer König Babyloniens darstellen, der für das Wohlergehen der babylonischen Götter und das ihrer Kultzentren sorgte und zudem jederzeit bereit war, ihren Willen zu erfüllen. Leider wird an keiner Stelle geklärt, wie man mit den beiden Statuen der Nanaya verfuhr, nachdem der Feldzug des assyrischen Königs gelungen war. Es dürfte anzunehmen sein, daß man beide Figuren im Tempel beließ und sie als unterschiedliche Erscheinungsformen der Göttin versorgte.

Ähnliches gilt im übrigen auch für Uṣur-amāssa und Arkāʾītu (wohl identisch mit Ištar/Bēltu-ša-Uruk), die ebenfalls (erst) von Assurbanipal aus Susa nach Uruk zurückgebracht wurden, obwohl sie bei derselben Gelegenheit wie schon Nanaya von Sanheribs Armee nach Assyrien entführt, dort von Asarhaddon renoviert und wieder nach Babylonien zurückgebracht worden waren. Uṣur-amāssa, vielleicht auch die urukäische Ištar, standen ebenfalls in Assurbanipals erstem Regierungsjahr vor Ort bereit, um die Rückkehr Marduks nach Babylon zu feiern. Die Statuen der Göttinnen, die Sanherib, Asarhaddon und Assurbanipal (in seinem ersten Regierungsjahr) in Händen hatten, müßten entsprechend diesen Darstellungen Ersatzbilder gewesen sein, die in Uruk für die zuvor nach Elam verlorenen Figuren geschaffen worden waren.

Das Problem der verschiedenen Gottesstatuen der Ištar von Uruk (Arkāʾītu/Bēltu-ša-Uruk) kompliziert sich noch durch eine Inschrift Nabonids, die von zwei verschiedenen Kultbildern der Göttin in ihrem Tempel Eanna spricht; eines der Bilder wird als legitim, das andere als illegitim und deplaziert bewertet. Die Vorgeschichte,

---

[77] Vgl. FRAME 1995, B.6.31.17, S. 187 bes. Z. 14 und ebd., B.6.31.18, S. 189 bes. Z. 16f; PARPOLA 1970, 277 = PARPOLA 1993, 349 (Renovierung und z.T. Rückführung der Götter Nanaya, Uṣur-amāssa, Arkāʾītu, Anunītu und Palil).
[78] STRECK 1916, 266 Rs. iii 12f mit den Kollationen in BORGER 1996, 188 (L4).
[79] Ebenso auch COGAN 1974, 34.

die zur Existenz beider Figuren in Eanna geführt habe, wird im Text[80] so geschildert, daß die (Statue der) Ištar von Uruk zur Zeit des Erība-Marduk (ca. 770-760 v. Chr.) im Groll aus Eanna ausgezogen war, worauf sie von den Urukäern durch ein Ersatzbild ersetzt worden sei, das nicht hineingehörte. Erst Nebukadnezar II. (605-562 v. Chr.) sei es ca. zweihundert Jahre später gelungen, die Göttin wieder zu versöhnen und ihr Originalbild zurückzuführen. Daraus ergab sich das Problem, daß das inzwischen aufgestellte Ersatzbild überflüssig wurde, da das alte Bild wieder seinen Platz einnehmen sollte; die «neue» Statue des 8. Jh.s mußte der älteren weichen. Wie wir aus anderen Überlieferungen wissen[81], stimmt diese Schilderung mit den historischen Ereignissen nicht genau überein: Der Nachfolger des Erība-Marduk, Nabû-šuma-iškun (ca. 760-748 v. Chr.), hatte die Ištar von Uruk nach Babylon bringen und durch eine andere Statue ersetzen lassen. Der babylonische König hatte mit diesem Vorgehen in den lokalen Kult Uruks eingegriffen und die Figur in der Hauptstadt festgehalten. Um den urukäischen Kultbetrieb nicht völlig lahmzulegen, stellte er anscheinend eine Ersatzfigur zur Verfügung, deren Aufstellung im Tempel Nabonid fälschlicherweise den Urukäern zur Last legte. Nebukadnezar II. machte diese Maßnahme rückgängig und brachte die alte Statue zurück. Leider erfahren wir nur wenig darüber, wie mit dem Ersatzbild verfahren wurde. Obwohl es möglich gewesen wäre, es in einer Nebenkapelle zu plazieren, wurde es offenbar aus dem Tempel entfernt. Eventuell verband man es mit den ungeliebten Maßnahmen des Nabû-šuma-iškun, so daß man auf seine weitere Gegenwart und den in ihm präsenten Erinnerungswert keinerlei Wert legte. Verbindet man alle diese Informationen über die Figuren der Göttin, dann könnte es genau dieses Bild gewesen sein, das die assyrischen Könige Sanherib bis Assurbanipal in den folgenden Jahrhunderten beschäftigt hatte. Weiterhin zeigt sich, daß es mehrere Generationen von Ersatzbildern gegeben haben muß, was nach den verschiedenen erfolgreichen Repatriierungen der Figuren in der Konsequenz dazu führte, daß in Uruk mehrere Statuen derselben Göttin standen. Zur Zeit Nebukadnezars II. müßten die (1.) Ištar von Uruk, die in Susa gewesen war (Rückkehr durch Assurbanipal), (2.) die Ištar von Uruk, die im 8. Jh. nach Babylon ausgezogen war (Ersatzbild; Rückführung durch Nebukadnezar II.), (3.) die Ištar von Uruk, die Nabû-šuma-iškun im 8. Jh. als Ersatz (des Ersatzes Nr. 2) geschaffen hatte, die aber anscheinend durch Nebukadnezar II. aus der Cella entfernt worden war, in Uruk gewesen sein. Letztere könnte mit (4.) der Statue identisch sein, die durch die Hände von Sanherib (Deportation), Asarhaddon (Renovierung und Rückführung) und Assurbanipal (Aufgebot für Marduk) gegangen war, gesichert ist dies jedoch nicht. Diese Rekonstruktion basiert auf den wenigen erhaltenen Nachrichten und erhebt nicht den Anspruch auf Vollständigkeit. Es können durchaus noch weitere Ersatzbilder von Ersatzbildern angefertigt worden sein, ohne daß darüber noch schriftliche Notizen erhalten wären.

---

[80] LANGDON 1912, Nabonid Nr. 8 Col. III 11-39.

[81] Die Uruk-Prophetie berichtet von denselben Vorgängen und schreibt sie Nabû-šuma-iškun zu (so mit COLE 1994, 243); auch VON WEIHER 1988, Nr. 58 Vs. ii 31-38 (= FRAME 1995, B.6.14.1) beschuldigt diesen König des Sakrilegs, Ištar von Uruk entführt zu haben; zu den Vorgängen vgl. COLE 1994, 241-244.

Auch im Fall des Verbleibs der Statue des Marduk von Babylon lassen sich widersprüchliche Aussagen finden[82]: Wiederholt notieren die Chroniken, daß das Neujahrsfest in Babylon ein weiteres Jahr ausfallen mußte[83], weil sich der Götterkönig seit der Zerstörung der Stadt durch Sanherib nicht mehr in Esagila befand. Obwohl erst Assurbanipal (668 v. Chr.) das Kultbild des Marduk nach Babylon zurückführte, finden sich zahlreiche Texte, die nicht nur darauf hinweisen, daß der Kult des Gottes weiterbestand, sondern daß er auch in Gestalt eines anthropomorphen Kultbildes daran teilnahm: Aus drei neuassyrischen Briefen an Asarhaddon ergibt sich, daß es in Babylon am 3.-6. Elūl 670 v. Chr. zu einem Fest kommen konnte, zu dem die *lubuštu*-Zeremonie gehörte, bei der es üblich war, vor Marduk und Nabû feierlich die Tempeltüren zu öffnen und Marduk zu bekleiden[84]. Ein weiterer Hinweis ist einem Brief an Asarhaddon zu entnehmen, der darüber informiert, daß im Monat Tašrīt (genaues Datum: 7.-8. Tašrīt 670 v. Chr.) in Babylon ein *akītu*-Fest stattfinden konnte[85].

Die Feier dieser Feste legt den Schluß nahe, daß man bereits vor der Rückkehr der entführten Mardukstatue nach Babylon in Esagila ein Ersatzbild aufgestellt hatte, so daß weder der Alltags- noch der Festkult zum Erliegen kamen; die Babylonier hatten keineswegs solange auf die Gegenwart Marduks verzichten müssen, bis die Assyrer bereit gewesen waren, ihn zurückzugeben. Die Tatsache, daß beide Feste eine Bekleidungszeremonie beinhalten, läßt darauf schließen, daß es sich um ein anthropomorphes Ersatzbild des Marduk gehandelt hatte und nicht um ein Symbol. Auf diesem Hintergrund stellt sich die Frage, weshalb das *akītu*-Fest des Tašrīt stattfinden konnte, während das *akītu*-Fest im Nisan ausfiel. Eine plausible Erklärung wäre m.E., daß das Neujahrsfest im Nisan zur Zeit Asarhaddons nicht stattfinden *durfte*, da es sich doch immerhin um ein Ritual handelte, das den Bestand Babyloniens innen- wie außenpolitisch sichern sollte[86].

---

[82] Zur Rekonstruktion der verschiedenen Exilierungen und Rückführungen der Mardukstatue im 2. Jt. s. DALLEY 1997, 165-168.

[83] GRAYSON 1975, Nr. 14:31-33, Nr. 16:1-8; BORGER 1956, 124 zu 669/8. Zusammenfassend s. FRAME 1992, 56-59.

[84] PARPOLA 1970, 285. 287 = PARPOLA 1993, 356. 357 und 1983 z.St., COLE & MACHINIST 1998, 176 und evtl. auch ebd., 60. Die *lubuštu*-Zeremonie ist im einzelnen noch ungeklärt. Es handelt sich um eine monatlich stattfindende (eigenständige) Einkleidungszeremonie; sie konnte aber auch Bestandteil der großen Feste sein, vgl. MCEWAN 1981, 164. In hellenistischer Zeit gehörten das *dīk bīti* (Wecken des Tempels), die Öffnung der Tempeltüren, die Einkleidung und das *hitpu*-Opfer (= Stierschlachtung) dazu, vgl. MCEWAN 1981, 164ff. Nach MATSUSHIMA 1993, 216f, wurden den Göttern während dieser Zeremonie verschiedene Kleidungsstücke geweiht und Opfer vollzogen.

[85] PARPOLA 1970, 190 Rs. 2ff = PARPOLA 1993, 253. Vgl. 1983 z.St.

[86] Zur Funktion des Neujahrsfestes im Nisan in Babylon vgl. PONGRATZ-LEISTEN 1994, 106f. 133f; GEORGE 1996, 375-377. Zum Unterschied zwischen dem Fest im Nisan und im Tašrīt vgl. VAN DER TOORN 1991, 332 mit Anm. 6.

2.2.3. Austausch

Der Verlust bestimmter Götterstatuen und ihres Equipments wurde dadurch kompensiert, daß man die noch vor Ort verbliebenen Bilder, Inventargeräte und Priester derselben Götter, die nicht verschleppt worden waren, an die Stelle des Verlorenen setzte. Diese «Umschichtung» wäre unter der Voraussetzung möglich, daß in einem Tempel, einer Stadt oder in erreichbarer Nähe mehrere Figuren derselben Gottheit standen, wie es beispielsweise in Babylon zu verschiedenen Zeiten nachzuweisen ist. Stephanie Dalley konnte zeigen, daß es im 2. Jt. innerhalb von Esagila mehrere Statuen des Marduk gab[87]. TINTIR V zählt in Babylon nicht weniger als 55 (!) Kultsitze *(parakku)* des Marduk und 180 (!) *Open-air*-Heiligtümer (*ibratu*) der Ištar, an denen Repräsentationen der jeweiligen Gottheiten zu finden waren[88]. Andrew George publizierte den im Original leider nicht datierbaren Text BM 119282[89], der sieben Statuen Marduks in Babylon bezeugt: drei im Esagila-Komplex und vier in anderen Tempeln der Stadt. Spätestens nach der Rückführung der Mardukstatue durch Assurbanipal standen in Esagila (wieder mindestens) zwei Statuen des Götterkönigs (s.o.). Vielleicht waren es diese beiden Figuren, auf die sich Herodot[90] bezieht, wenn er schreibt, daß Xerxes das *andrias* von Marduk raubte, während sein *agalma* stehenblieb.

Auf dieser Grundlage ließe sich für die oben beschriebene Situation im Babylon Asarhaddons auch noch eine andere Interpretation denken. Demnach wäre es möglich, daß Sanherib nicht alle Figuren des Götterkönigs deportiert/zerstört hatte, sondern nur diejenige, mit der man im Nisan feierte. Diese konnte/wollte oder durfte man nicht ersetzen. Der Kult des Alltags und bestimmter Feste wurde jedoch (entweder mit einer neu angefertigten Ersatzstatue – s.o. – oder) mit einer der Kultstatuen aufrechterhalten, die vor Ort verblieben war und nun an Bedeutung gewann.

Ähnliche Ersatzmechanismen sind auch für verlorenes Kultinventar und Tempelpersonal anzunehmen. Trotz der oft einschüchternden Brutalität der assyrischen und babylonischen Zerstörungsberichte ist nicht zu verkennen, daß die Aktionen gegen Tempel zielgerichtet und selektiv (vor allem gegen die Hauptstädte und überregionalen kultischen Zentren) waren und nicht etwa flächendeckend erfolgten. Selbst in einem überfallenen Tempel scheinen, mag man den Aufzählungen der deportierten Götter glauben, nicht unbedingt alle Statuen verschleppt oder zerstört worden zu sein. Man widmete sich nur den wichtigsten und repräsentativsten Gottheiten eines Königshauses bzw. einer Region. Daher ist damit zu rechnen, daß es innerhalb eines Tempels verschonte Cellae oder auch ganze Heiligtümer gab, die von den gegneri-

---

[87] DALLEY 1997, 165ff.

[88] GEORGE 1992, 68f:83-86 mit dem Kommentar auf S. 367-370. S. auch ebd. Nr. 9-11. TINTIR beschreibt die Situation in Babylon am Ende der Kassitenzeit und der zweiten Dynastie von Isin, wenn die Datierung der Kompilation des Textes ins 12. Jh. korrekt ist, s. ebd., 13. Da sich die Stadt allerdings vom 12. Jh. bis in die persische Zeit kaum verändert zu haben scheint, können die angegebenen Verhältnisse auch auf die späteren Perioden übertragen werden.

[89] GEORGE 1997, 65-70; s. auch 1995, 174.

[90] Herodot I, 183, vgl. dazu ROLLINGER 1993, 55. 60.

schen Angriffen nicht betroffen waren, da ihr Reichtum, Ruf und ihre Bedeutung die Angreifer nicht angelockt hatten. In der Nachkriegszeit konnten diese dann u.U. an Bedeutung gewinnen, da sie es ermöglichten, die Kontinuität des Kults zu erhalten.

Im Fall des babylonischen Marduk scheint die Ausweitung des Einsatzbereiches einer bestimmten Statue nur mit Einschränkungen möglich gewesen zu sein. Wenn das *akītu*-Fest des Nisan nicht stattfinden konnte, weil die Statue des Marduk in Assyrien weilte, und zugleich die Anwesenheit einer Statue des Marduk in Babylon belegt ist, so könnte dies, wie oben vorgeschlagen, auf ein assyrisches Veto zurückgehen. Jedoch wären alternativ auch kultische Notwendigkeiten als Erklärung in Betracht zu ziehen. Möglich wäre, daß die Statue(n) des Marduk, die bei der Plünderung Sanheribs in Babylon verblieben (oder kurz danach als Ersatzstatue(n) angefertigt worden, s.o.) war(en), und mit der/denen man die Festlichkeiten des Elūl und Tašrīt beging, nicht für den Nisan geeignet und daher im Einsatzfeld beschränkt war(en). Dies würde darauf hindeuten, daß die verschiedenen Feste des Esagila in Babylon an unterschiedliche Kultbilder des Götterkönigs gebunden waren, die sich eventuell durch ihre spezifische Gestaltung (Ikonographie) bzw. die spezielle Erscheinungsform Marduks unterschieden. Seine Statuen waren dann zwar an sich ersetzbar, aber nicht uneingeschränkt untereinander austauschbar.

Beschlagnahmte Kultbilder durch neue/andere zu ersetzen, ist eine pragmatische Lösung, die ermöglicht, den Kult aufrechtzuerhalten. Überraschend erscheint es jedoch, daß die Erinnerung an das Original keineswegs verlorenging. Verschiedene Könige konnten an ihr und an dem Bewußtsein der Differenzierung von Original und Ersatzbild ansetzen und die neuen Statuen, die ihre Aufgaben in der Zwischenzeit sicherlich ebenso erfüllt hatten wie die alten, abqualifizieren. Demgegenüber etablierte man das ältere Bild, da es einen angestammten Platz beanspruchte. Den Ersatzbildern wird im übrigen an keiner Stelle abgesprochen, die jeweilige Gottheit zu sein. Im Fall der Statuen der Ištar von Uruk wird in der Inschrift Nabonids lediglich bestritten, daß das Ersatzbild in diesen Tempel hineingehörte, also die authentische lokale Erscheinungsform der urukäischen Ištar von Eanna war. Die Polemik gegen das Ersatzbild steht im Interesse der königlichen Geschichtsdarstellung: Da die königliche Propaganda Repatriierungen von exilierten Kultstatuen gern für ihre eigenen Zwecke verwendet, um (kontrastierend zu der gottlosen Interimsphase) die Rückkehr der Gottheit und die Erwählung des rückführenden Königs darzustellen, sind inzwischen aufgestellte Ersatzbilder, die die Zwischenzeit als doch nicht ganz so gottlos erscheinen lassen, diesem Konzept im Weg. Daher bleibt den Königsinschriften eigentlich nur die Möglichkeit, existente Ersatzbilder (gleich ob neu hergestellt oder von einem anderen Heiligtum/einer anderen Cella «übergesiedelt») zu verschweigen oder sie als illegitime bzw. unwirksame Zwischenlösungen zu diskreditieren.

Wenn auch der offizielle Kult u.U. an den Folgen einer Tempelschändung zu leiden hatte, so scheint dies auf der Ebene der privaten Frömmigkeit viel weniger der Fall gewesen zu sein. Der private Kult im Haus wurde von den Zerstörungs- bzw. Plünderungsaktionen der Gegner wohl kaum betroffen, da es dort nur eingeschränkt materielle Werte zu holen gab. Die große Zahl der *Open-air*-Heiligtümer, wie sie beispielsweise für Babylon nachgewiesen und für andere Ortschaften anzunehmen ist,

macht auch wahrscheinlich, daß der Kult an den Toren, Brücken, Mauern und Plätzen weitergeführt werden konnte, da dort mit wetterfesten, steinernen Gottesrepräsentationen zu rechnen ist, die keine attraktive oder repräsentativ-spektakuläre Beute darstellten. Selbst wenn im Krieg alle Tempel vollkommen leergeräumt und vernichtet worden wären, so wären die einheimischen Gottheiten an diesen Freilichtschreinen weiterhin in ihrer Stadt gegenwärtig und ansprechbar gewesen.

2.2.4. Rückgabe

Der Verlust der Götter und des Inventars wurde rückgängig gemacht, indem der Unterlegene seinen Eroberer mit Erfolg bat, sie zurückzugeben. Diese Praxis ist in neuassyrischer Zeit mehrfach belegt[91]. Sie geht nach der literarischen Darstellung auf die Initiative der ehedem Eroberten zurück, die allerdings zuvor ihre Loyalität unter Beweis stellen mußten. So wurden anscheinend Verhandlungen über die Rückgabe der Götter Muṣaṣirs geführt, die Sargon II. nach Assyrien entführt hatte[92].

Asarhaddon gab Hazael die arabischen Götterstatuen zurück, die sein Vater Sanherib erbeutet hatte. Hazael mußte zu diesem Zweck nach Ninive anreisen, Geschenke übergeben, sich demonstrativ unterwerfen und seine Bitte vortragen. Im Gegenzug erhielt er seine Kultbilder zurück, die jedoch zuvor von Asarhaddon «erneuert», beschenkt[93] und mit einer Inschrift versehen wurden. Letztere erinnerte an den assyrischen Nationalgott Aššur und seinen König Asarhaddon, deren Suprematie den arabischen Menschen wie Göttern damit unvergesslich werden sollte[94]. Zusätzlich wurde noch eine in Assyrien erzogene Araberin namens Tabūʾa als arabische Königin eingesetzt, die wohl wie ihre Vorgängerinnen auch, priesterliche Aufgaben wahrzunehmen hatte[95]. Assurbanipal gab einige Jahre später demselben Ansinnen des Jauta', Sohn des Hazael, statt, nachdem dieser ihm bei den großen Göttern einen Loyalitätseid als Vasall (*adû*) geschworen hatte[96]. In den beschriebenen Fällen konnte der alteingesessene Kult anschließend wieder stattfinden, jedoch hatten die Eroberer es nicht versäumt, die Götter der Besiegten zu depotenzieren und zu Zeugen der assyrischen Vorherrschaft zu machen.

2.2.5. Befreiung und Rückführung

Die gewaltsame Befreiung der eigenen Götter aus einem fremden Exil ist ein Topos, der sich in assyrischen und babylonischen Königsinschriften finden kann, um einen Krieg zu motivieren oder ideologisch zu unterstützen. Sie war natürlich nur dann

---

[91] S. schon COGAN 1974, 35-41.

[92] S. PARPOLA 1987, 7.

[93] Vgl. den goldenen Stern, den Asarhaddon der arabischen astralen Ištar, wohl ʿAttaršamain, übereignete, s.o.

[94] BORGER 1956, 53 Ep. 14:6-14; auch Assurbanipal berichtet über die Rückgabe der Götter an Hazael durch seinen Vater, vgl. BORGER 1996, 69f:5-14; COGAN 1974, 16-19 (K3087/K3405/Rm 2, 558). Zu weiteren Beispielen der Rückerstattung verschleppter Statuen s. BORGER 1956, 57 Ep. 17 B III 46b-48 (Rückgabe der Götter des ostarabischen Buz/Bāzu); LEVINE 1972, 40:44 (Sargon II., Rückkehr der Götter von Harhar).

[95] KNAUF 1989, 4f mit Anm. 19; COGAN 1974, 19.

[96] BORGER 1996, 113, B VII 93-98/C IX 90'-95'.

möglich, wenn die entsprechende militärische Potenz vorhanden war, und die politische Lage die Durchführung des Vorhabens erlaubte. Zu nennen wäre in diesem Kontext exemplarisch die bereits besprochenen Rückführungen des Marduk aus Elam durch Nebukadnezar I. oder der urukäischen Nanaya aus Elam durch Assurbanipal. Im letzten Fall scheint dem Kriegszug gegen die Elamiter eine Bitte des assyrischen Königs vorausgegangen zu sein, die Götterbilder Uruks herauszugeben[97]. Ob dies historisch oder ebenso wie die göttliche Beauftragung zum Angriff auf ein fremdes Land ein Standardmotiv der Kriegspropaganda[98] ist, mag dahingestellt bleiben. Auffällig ist jedoch, daß sich die Befreiung Nanayas aus Elam in den Inschriften Assurbanipals neben der Zerstörung des Heiligtums in Susa findet. Die Rückführung der Göttin erscheint so als Apologie, die das Sakrileg in Susa rechtfertigen soll. Ganz ähnlich hatte schon Sanherib versucht, die Untat an Babylon mit der Rückführung der Götter von Ekallate[99] aus ihrer babylonischen Gefangenschaft zu verbinden[100] und zu entschuldigen. Die apologetische Funktion dieser Repatriierungen ist jedoch nicht zu verallgemeinern. Susa und Babylon waren überregional bedeutende Kultzentren, denen man auch in Assyrien einen gewissen Respekt zollte. Die Plünderung feindlicher Tempel und ihrer Götter wird hingegen nur selten als schuldhaftes Handeln reflektiert und im Vergleich mit der Häufigkeit des Phänomens Götterdeportation und Tempelschändung nur selten damit «entschuldigt», daß man die eigenen Götter habe zurückholen wollen.

3. Zusammenfassung und Ausblick

I. Über die kultische Situation in einem von den Assyrern oder Babyloniern (oder deren Nachbarn/Verbündeten) eroberten Land ist folgendes festzustellen:

Nicht alle Tempel eines Landes waren von den kriegerischen Auseinandersetzungen betroffen, sondern nur Heiligtümer der Hauptstädte oder mit überregionaler Bedeutung, da ihre Eroberung finanziell attraktiv oder taktisch sinnvoll war. Ihre Tabuisierung oder totale Demontage sind nur selten belegt und führten entgegen der Absicht der Eroberer nicht unbedingt dazu, daß der Kult an diesen Orten dauerhaft aufgegeben wurde. Viel häufiger findet sich die Eroberung, Plünderung und teilweise Demolierung eines für seine Region zentralen Heiligtums, das damit entweiht war. Gottesbilder und Inventar wurden nur selten zerstört, viel häufiger geplündert und/oder deportiert. Letzteres galt auch für die Oberschicht und die Priester der besiegten Orte, so daß die menschlichen wie göttlichen Führer dasselbe Schicksal teilten. Die betroffenen Gottheiten waren gegen den Feindeinfall einerseits wehrlos, andererseits hatten sie ihn nach geltendem Interpretationsmodell selber willentlich herbeigeführt, um ihr Land und ihren König zu strafen. Im Zorn verließen sie ihre Statuen, Tempel

---

[97] STRECK 1916, 174 K1364 Rs. 5-8.
[98] RÜPKE 1993, 453-457.
[99] LUCKENBILL 1924, 83:48-50 (Bavian).
[100] S. dazu WEISSERT 1997, 200ff; TADMOR 1984, 50.

und Länder. Der Verlust der Götter und die entweihten Tempel führten dazu, daß der offizielle Kult des Alltags und der Feste vor Ort unterbrochen war. Die nationale und religiöse Identität eines Landes waren getroffen. Jedoch ist nicht zu verkennen, daß es sich bei den literarischen Texten, die diese Unheilszeiten mit Hunger, Obdachlosigkeit, Trauer, Chaos und Gottlosigkeit schildern, um geschichtstheologische Entwürfe handelt, die ein deutliches Interesse haben, die Dramatik des vergangenen Desasters zu erhöhen, um die Leistung der Restitution des Kults und der alten Ordnung, die sie bereits im Blick haben, hervorzuheben. Die Gottheit(en) und Könige, die die verlorenen Kulte wiederherstellten, werden so in ihrer Bedeutung glorifiziert, Geschichte erhält eine Gliederung in (verlorene) Normal- bzw. Gottgegenwarts-, (begrenzte) Ausnahme- bzw. Gottverlassenheits- und (wiedererlangte) Normal- bzw. Gottgegenwartszeit. Die Initiative und die Motivationen der Götter (Zorn und Ende des Kults/Versöhnung und Neubeginn des Kults) durchziehen und umrahmen die Darstellung des Geschehens, zwischen dessen historischen Eckpunkten (Zerstörung/Wiederweihe bzw. Deportation/Rückkehr) u.U. mehrere Jahrhunderte liegen konnten. Gegenüber der Darstellung der literarischen Texte können Briefe die Konsequenzen einer Tempelzerstörung unter finanziellen Aspekten, ganz ohne theologische Dimensionen beschreiben. In eroberten Gebieten blieb es Angelegenheit der Landesbevölkerung, den alten Kult wieder aufzubauen. Bei den babylonischen wie assyrischen Siegern bestand nur Interesse, sich an den Renovierungsarbeiten zu beteiligen, wenn sich dies für ihr Prestige auszahlte. In den belegten Fällen ging es ausschließlich um die Restauration der alten lokalen Kulte, die man eigenen Zielen (z.B. zur Vermittlung der Suprematie der Eroberer) dienstbar machte. Kultische Innovationen oder mesopotamische Götter wurden den Unterlegenen nicht aufgezwungen. Nach einer Eroberung konnte die kultische Situation des Unterlegenen allenfalls dadurch eine Veränderung erfahren, daß ein assyrischer König im (noch oder wieder intakten) Tempel oder Palast eine Königsstele errichten ließ. Salmanassar III. (858-824 v. Chr.) hatte auf seinen Feldzügen erstmals in Tempeln der Hauptstadt eines Vasallen eine Stele aufstellen lassen[101], eine Praxis, die einige seiner Nachfolger (jedoch keine Babylonier!) übernahmen und ausweiteten[102]. Die bildhafte Präsenz des Königs im Tempel importierte die assyrische Konzeption des Königspriestertums und stellte den einheimischen Göttern den Vertreter Aššurs permanent gegenüber[103], womit sich jedoch keine Ansprüche auf die Verehrung des Königs oder des assyrischen Gottes verbanden.

---

[101] GRAYSON 1995, A.0.102.2, S. 21 ii 62f (Tempel in Gilzānu); A.0.102.14, S. 69:156 (Tempel in Kinalua); A.0.102.16, S. 79:160'f (Tempel in Laruba); A.0.102.16, S. 82:284'-286' (Tempel in Kinalua).

[102] TADMOR 1994, 176/177:16' (Tiglatpilesar III. in Gaza). Zu weiteren Belegen vgl. z.B. FUCHS 1994, 105/318:100 (Sargon II. in Kār-šarru-ukīn); PARPOLA 1970, 292 = PARPOLA 1993, 350:12 (Sargonstatuen in Borsippa); PARPOLA 1970, 286 = PARPOLA 1993, 358 Rs. 5' (Asarhaddon in Ezida von Borsippa oder Etuša in Esagila); LANDSBERGER 1965, 8f, und dazu PARPOLA 1983, 283f (Asarhaddonstatuen in Esagila und anderen Tempeln Babylons).

[103] So MAYER 1995, 481.

II. Die Besiegten hatten folgende Möglichkeiten, mit der Situation eines zerstörten/entweihten/geplünderten Tempels, deportierten Klerus und/oder eines zerstörten oder deportierten Gottesbildes umzugehen:

Bezeugt ist, daß man individuell Trauerriten abhalten konnte, um der unmittelbaren Betroffenheit über das Sakrileg Ausdruck zu geben. Da die entsprechenden Texte jeweils von dem Verlust der Fassung besiegter Gegner (u.U. bis zum Selbstmord) sprechen oder apologetisches Interesse haben, könnte es sich auch um einen literarischen Topos handeln. Spätere Trauerriten (von Priestern, König, königlicher Familie, Stadt und Einwohnern) und Klagelieder gehören zu den Zeremonien, die bei der Restaurierung eines Kultbilds oder Tempels und Wiederaufnahme des offiziellen Kults durchzuführen und daher Teil der Rückkehr zur Kultroutine waren. Die Krisenzeit wurde in diesem Zusammenhang aus der Perspektive ihrer bevorstehenden Überwindung betrachtet. Theologischer Hintergrund dieser Trauerbezeugungen war es, den Zorn der betroffenen Gottheit zu beruhigen, so daß sie bereit war, ihrem Land in Gnade zu begegnen.

Zwischen dem Ende des offiziellen Kults und seiner offiziellen Wiederaufnahme, die jeweils durch den Willen der Götter motiviert und damit verklammert wurden, lag nach Schilderung der Klagen und anderer literarischer Texte eine Zeit des Desasters. Doch entspricht diese Sicht der Dinge dem geschichtstheologischen Interesse der Theologen des offiziellen Kults, nicht den tatsächlichen Gegebenheiten im Land und auch nicht dem Bedürfnis der Menschen, eine Katastrophe möglichst schnell durch die Restitution der Normalität zu bewältigen. Die Texte bezeugen, daß man verschiedene Optionen kannte, um das traditionelle kultische Leben schnell wieder aufzunehmen. Dieses Katastrophenmanagement ist durch die Rückkehr zur altüberlieferten Routine gekennzeichnet und keinesfalls durch die Einführung von Neuerungen. Tradition bot im Angesicht des drohenden Chaos den besten Halt! An dem Ausmaß des angerichteten Schadens orientieren sich die folgenden Maßnahmen:

Wurden Tempel und Götter «nur» entweiht, so war nach Beendigung des Krieges nur eine kultische Reinigung, Wiederweihe von Statuen und Tempeln und die Beruhigung der erzürnten Gottheiten mit den entsprechenden Klagegesängen notwendig. Dies galt auch für Kultbilder, die man vor dem erwarteten Aggressor evakuieren und anschließend zurückbringen konnte. War der Tempel zerstört, die Götterbilder aber intakt, so mußten letztere in einem funktionstüchtigen Nachbartempel die Wiederherstellung des eigenen Wohnsitzes abwarten[104].

Waren jedoch die Tempel demoliert und Götterbilder/Inventar deportiert/vernichtet worden, so mußte der Tempel (soweit möglich) restauriert, gereinigt und neu eingeweiht werden. Das Problem des Verlusts der Götter und des Inventars konnte folgendermaßen gelöst werden:

1. Ersatzsymbole wurden geschaffen.
2. Ersatzbilder wurde angefertigt.
3. Man wechselte Kultstatuen, Inventar und Priester aus intakten Neben- oder Nachbartempeln ein.

---

[104] S. dazu HUROWITZ 1993, 44.

4. Die Eroberer willigten gegenüber den Besiegten ein, die erbeuteten Götter etc. zurückzugeben.
5. Die Kräfteverhältnisse erlaubten es, die eigenen Götter durch einen Feldzug aus einem fremden Exil zu befreien.

Verfahren 1., 2. und 3. finden sich sicherlich öfter, als in den Texten explizit belegt. Da die Rückführung exilierter Kultstatuen in der königlichen Propaganda gern dazu genutzt wird, um (kontrastierend zu der gottlosen Zwischenzeit) die Rückkehr der Gottheit und die Erwählung des rückführenden Königs darzustellen, werden Ersatzmechanismen, die das königliche Engagement als überflüssig erscheinen lassen, verschwiegen oder diskreditiert.

Wenn also der offizielle Kult u.U. an den Folgen einer Tempelschändung zu leiden hatte, so wurde dieser Zustand im Rahmen der wirtschaftlichen, politischen oder kultischen Möglichkeiten der Region möglichst schnell beendet. Mit allerlei Ersatzmechanismen und Notlösungen wurde die Kultroutine «informell» wieder aufgenommen, bis ein Heiligtum wieder «in aller Form» in Betrieb genommen wurde. Das religiöse Leben konnte unabhängig davon im privaten Bereich, an *Open-air*-Heiligtümern und an heil gebliebenen Neben- oder Nachbartempeln weiterhin stattfinden. Der Vergleich zwischen der kultischen Realität der Nachkriegszeit und ihrer Interpretation bzw. theologischen Deutung in den literarischen Texten zeigt eine deutliche Differenz. Während die kultische Realität von pragmatischem Katastrophenmanagement mit zügig betriebener Rückkehr zur Normalität des konventionellen Kults geprägt ist, kennzeichnet die theologische Interpretation die Zeit bis zur offiziellen Wiederweihe eines Tempels als Ausnahme- und Unheilszeit, in der um ein (wieder) intaktes Gottesverhältnis gerungen, oder auf den König, der dasselbe wieder herstellen kann, gewartet werden muß.

Bemerkenswert ist die Übereinstimmung zwischen Siegern und Besiegten. Die Inschriften der Sieger schildern den Verlust des Kults bei den Unterworfenen oft als endgültiger und fataler, als es tatsächlich der Fall war. Es gehörte zum Ausdruck und zur Inszenierung ihrer imperialen Übermacht, den Kult bzw. die Identitätsfaktoren eines eroberten Landes außer Kraft zu setzen und dies auch zu propagieren. Auffallend ist, daß sich die Unterworfenen dieser Darstellung oft anschließen, obwohl ihre *kultische Realität* mehrere Facetten (als den Kult im Hauptstadttempel) hatte und schnelle, pragmatische Notlösungen nach Kriegsende möglich waren und den Schaden begrenzten. Die Sieger wußten das auch. Dennoch waren sie sich mit den Besiegten in der *Interpretation der kultischen Realität* eigentümlich einig. Beide konzentrierten sich auf die imperialen Charakteristika des Geschehens, sein Prestige-Element: die Vertreibung der Götter, Zerstörung des Traditionszusammenhanges geschlagener Völker und umfassende Übermacht auf der Gewinner-, den Verlust der eigenen Götter, Traditionsabbruch sowie die Unterlegenheit auf der Verliererseite. Die propagierte imperiale Weltsicht *und* die Wahrnehmung derselben durch die unterworfenen Völker fokussierten den ideologischen Faktor der Situation und setzten sich in ihrer theologischen Deutung damit auseinander. Ihr Referenzpunkt waren *nicht* die tatsächlichen kultischen Gegebenheiten der Nachkriegszeit, die Möglichkeiten der Rückkehr zur Alltagsroutine des alteingesessenen offiziellen Kults, der göttlichen Begegnungen in Ersatzstatuen, funktionstüchtigen Nachbartempeln, Freilichtheilig-

tümern, Privatkapellen oder einfach «nur» im persönlichen Gebet. Die Sieger propagierten das totale Desaster ihrer Gegner, und diese nahmen es, unabhängig vom tatsächlichen Ausmaß, auch als solches wahr.

Wenden wir den Blick von diesen altorientalischen Nachrichten über den Tempelkult in Nachkriegszeiten zu den biblischen Berichten über die Lage in Israel bzw. Juda nach den assyrischen oder babylonischen Eroberungen, so lassen sich bei allen Unterschieden auch Übereinstimmungen finden. Das Alte Testament charakterisiert die Situation in Israel, später Juda und Jerusalem, durch Trauer, Chaos und das Ende des regulären Alltags- wie Kultlebens. Lange folgte man der Darstellung, daß Nord- wie Südreich nach dem Einfall der mesopotamischen Heere wüst und leer waren, der Jahwekult am Ende war. 2 Kön 17,24-33 und Esr 4,2 gehen jedoch von der Vorstellung aus, daß der Kult Jahwes in Israel auch nach der Deportation alter und Neuansiedelung neuer Bevölkerungsgruppen durch die Assyrer weiterging, auch wenn die Zugezogenen den angestammten Glauben ihrer alten mit dem Kult ihrer neuen Heimat verbanden[105]. Auch die Babylonier ließen in Juda und Jerusalem nicht einfach nur verbrannte Erde zurück. Erst in den letzten Jahren setzt sich zunehmend die Erkenntnis durch, daß sich die judäische Gesellschaft nach 587/6 v. Chr. wieder konsolidierte, und sich trotz der Tempelzerstörung im Land Gemeinden organisierten[106]. Gebiete und Tempel, die von den selektiven Zerstörungen der Eroberer nicht betroffen waren, wie z.B. im nördlichen Teil von Juda und Benjamin[107], konnten auch hier in der Nachkriegszeit aufblühen und den kultischen Traditionszusammenhang aufrecht erhalten. Joseph Blenkinsopp[108] hat vor kurzem auf die Bedeutung von Mizpa und den Kult in Bethel verwiesen, der in der Exilszeit an überregionaler Bedeutung gewann. Ez 33:24ff (Polemik gegen den Kult im Land zur Exilszeit) und Jer 41:4f (beabsichtigter Opferkult an einem Jahwetempel in Mizpa, Bethel oder Jerusalem[109]) legen von der Wiederaufnahme und Fortführung der vorexilischen kultischen Traditionen im Land (auch wenn genau dies, wie Ez 33:24ff belegt, die Kritik der Exilierten herausforderte) ein ebenso beredtes Zeugnis ab wie die Klagelieder, deren Sitz im Leben analog zu den mesopotamischen Klagen vielleicht eher im rituellen Kontext der Wiedereinweihung des Kults, weniger in der individuellen Bewältigung des Sakrilegs an Jerusalem oder in regelmäßigen Ruinentrauerfeiern[110] zu suchen ist. Den Göttern der Sieger war man daher keinesfalls ausgeliefert[111], die Notwendigkeit, einen «religiösen Ersatz» zu finden, war nicht gegeben[112]. Depression und Lethargie

---

[105] S. dazu auch DANDAMAYEV 1996, 40f.
[106] BARSTAD 1996, 19f. 43f. u.ö.
[107] S. BARSTAD 1996, 47-55.
[108] BLENKINSOPP 1998, 25-43, aufgenommen von KNAUF 2000, 134.
[109] Alle drei Vorschläge werden diskutiert, s. MACHINIST 1992, 79, der Jerusalem favorisiert. Zu den Argumenten für Bethel s. die vorhergehende Anm.
[110] Zur kritischen Diskussion um diese Trümmergottesdienste s. FREVEL 2002, 100f. 103.
[111] Gegen SPIECKERMANN 1982, 329.
[112] Gegen SPIECKERMANN 1982, 371.

hielten sich in engen Grenzen[113]. Sie waren weniger Elemente des realen Lebens der Zeit als vielmehr seiner Interpretation.

Auch der Tempelkult in Jerusalem konnte wenigstens bis zu einem gewissen Grad schnell wieder aufgenommen werden[114]. Seine Zerstörung blieb ein theologisches Problem[115], auch in diesem Fall in der eigenen Wahrnehmung der imperialen Weltsicht verpflichtet und daher fokussiert auf den Prestige-Faktor der Situation, nicht auf die Alltagsroutine, die gesellschaftlich längst durch die Einrichtung eines Altars in den Tempelüberresten der Hauptstadt oder den Kult in Bethel (oder Mizpa) wiederhergestellt worden war. Der *kultischen Realität* in ihren verschiedenen Facetten (lokaler oder privater Kult) und dem praktizierten Katastrophenmanagement mit der Option von Notlösungen stand auch hier die *theologische Interpretation der kultischen Situation* gegenüber, die für ihre *Deutung* der Lage ein ganzes Spektrum von Bewältigungsmodellen[116] entwarf.

Bibliographie

ALLEN, L. C. 1994. Ezekiel 1-19 (WBC 28). Dallas.

AMBOS, C. 2002. Mesopotamische Baurituale, Diss. masch., Heidelberg.

BÄR, J. 1996. Der assyrische Tribut und seine Darstellung. Eine Untersuchung zur imperialen Ideologie im neuassyrischen Reich (AOAT 243). Neukirchen-Vluyn.

BARSTAD, H. M. 1996. The Myth of the Empty Land. A Study in the History and Archaeology of Judah During the «Exilic» Period (Symbolae Osloenses Fasc. Suppl. 28). Oslo.

BEAULIEU, P.-A. 1989. The Reign of Nabonidus, King of Babylon 556-539 B.C. (YNER 10). New Haven, London.

BEAULIEU, P.-A. 1993. An Episode in the Fall of Babylon to the Persians: JNES 52, 241-261.

BEAULIEU, P.-A. 2000. Legal and Administrative Texts from the Reign of Nabonidus (YOS.B 19). New Haven – London.

BERLEJUNG, A. 1998. Die Theologie der Bilder. Das Kultbild in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik unter besonderer Berücksichtigung der Herstellung und Einweihung der Statuen (OBO 162). Göttingen, Fribourg.

BERLEJUNG, A. 2001. Tod und Leben nach den Vorstellungen der Israeliten. Ein ausgewählter Aspekt zu einer Metapher im Spannungsfeld von Leben und Tod: B. EGO & B. JANOWSKI ed., Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (FAT 32). Tübingen, 465-502.

BLENKINSOPP, J. 1990. Ezekiel (Interpretation). Louisville.

---

[113] Gegen WILLI-PLEIN 1999, 69, die sich m.E. widerspricht, wenn sie zum einen (zu Recht) davon ausgeht, daß es sich im Land sehr gut ohne den Jerusalemer Tempel leben ließ (58f), andererseits den Tempelbau doch zur «Überwindung von Lethargie und Depression» (69) für nötig erachtet.

[114] So schon MACHINIST 1992, 79; WILLI-PLEIN 1999, 61. 65; JAPHET 1991, 224ff.

[115] Mit FREVEL 2002, passim, bes. 144ff, gegen WILLI-PLEIN 1999, 58.

[116] S. dazu zuletzt die wichtigen Ausführungen von FREVEL 2002, 141-147.

BLENKINSOPP, J. 1998. The Judaean Priesthood During the Neo-Babylonian and Achaemenid Periods: A Hypothetical Reconstruction: CBQ 60, 25-43.
BLOCK, D. I. 1988. The Gods of the Nations, Studies in Ancient Near Eastern National Theology (ETS Monograph Series 2). Jackson.
BLOCK, D. I. 1997. The Book of Ezekiel, Chapters 1-24 (NICOT). Grand Rapids, Cambridge.
BORGER, R. 1956. Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien (AfO.B 9). Graz.
BORGER, R. 1957-1958. Die Inschriften Asarhaddons (AfO Beiheft 9), Nachträge und Verbesserungen: AfO 18, 113-118.
BORGER, R. 1971. Gott Marduk und Gott-König Šulgi als Propheten. Zwei prophetische Texte: BiOr 28, 3-24.
BORGER, R. 1996. Beiträge zum Inschriftenwerk Assurbanipals. Die Prismenklassen A, B, C = K, D, E, F, G, H, J und T sowie andere Inschriften. Mit einem Beitrag von Andreas Fuchs. Wiesbaden.
BRANDES, M. A. 1980. Destruction et mutilation de statues en Mésopotamie: Akkadica 16, 28-41.
CAGNI, L. 1969. L'epopea di Erra (StSem 34). Rom.
CAVIGNEAUX, A. & B. K. ISMAIL 1990. Die Statthalter von Suhu und Mari im 8. Jh. v. Chr. anhand neuer Texte aus den irakischen Grabungen im Staugebiet des Qadissiya-Damms: BaM 21, 321-456; pl. 35-38.
COGAN, M. 1974. Imperialism and Religion: Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries B.C.E. (SBL.MS 19). Missoula.
COHEN, M. E. 1988. The Canonical Lamentations of Ancient Mesopotamia, I-II. Potomac.
COLE, S. W. 1994. The Crimes and Sacrileges of Nabû-šuma-iškun: ZA 84, 220-252.
COLE, S. W. & P. MACHINIST 1998. Letters from Priests to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal (SAA XIII). Helsinki.
DALLEY, S. 1997. Statues of Marduk and the Date of *Enūma eliš*: AOF 24, 163-171.
DANDAMAYEV, M. 1996. State Gods and Private Religion in the Near East in the First Millennium B.C.E.: A. BERLIN ed., Religion and Politics in the Ancient Near East (Studies and Texts in Jewish History and Culture). Bethesda, 35-45.
DHORME, E. 1947. La mère de Nabonide: RA 41, 1-21.
EILERS, W. 1971. Der Keilschrifttext des Kyros-Zylinders: W. EILERS ed., Festgabe deutscher Iranisten zur 2500 Jahrfeier Irans. Stuttgart, 156-168; 1 pl.
FORRER, E. 1920. Die Provinzeinteilung des assyrischen Reiches. Leipzig.
FOSTER, B. R. 1993. Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature, I. Archaic, classical, mature. Bethesda.
FRAHM, E. 1997. Einleitung in die Sanherib-Inschriften (AfO.B 26). Wien.
FRAME, G. 1992. Babylonia 689-627 B.C. A Political History (PIHANS 69). Leiden.
FRAME, G. 1993. Nabonidus and the History of the Eulmaš Temple at Akkad: Mesopotamia 28, 21-50.
FRAME, G. 1995. Rulers of Babylonia. From the Second Dynasty of Isin to the End of Assyrian Domination (1157-612 BC) (RIMB 2). Toronto, Buffalo, London.
FREVEL, C. 2002. Zerbrochene Zier. Tempel und Tempelzerstörung in den Klageliedern (Threni): O. KEEL & E. ZENGER ed., Gottesstadt und Gottesgarten. Zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels (QD 191). Freiburg, 99-153.
FUCHS, A. 1994. Die Inschriften Sargons II. aus Khorsabad. Göttingen.

GADD, C. J. 1954. Inscribed Prisms of Sargon II from Nimrud: Iraq 16, 173-201; pl. xliii-li.

GADD, C. J. 1958. The Harran Inscriptions of Nabonidus: AnSt 8, 35-92 pl. i-xvi.

GARELLI, P. 1975. Les temples et le pouvoir royal en Assyrie du XIVe au VIIIe siècle: Le temple et le culte. Compte rendu de la vingtième Rencontre Assyriologique Internationale organisée à Leiden du 3 au 7 juillet 1972 sous les auspices du Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten (PIHANS 37). Leiden, 116-124.

GEORGE, A. R. 1989. Rezension von Jan van Dijk, Literarische Texte aus Babylon, VS 24 (NF 8), Berlin 1987: BiOr 46, 378-384.

GEORGE, A. R. 1992. Babylonian Topographical Texts (OLA 40). Leuven.

GEORGE, A. R. 1995. The Bricks of E-sagil: Iraq 57, 173-197.

GEORGE, A. R. 1996. Studies in Cultic Topography and Ideology: BiOr 53, 363-395.

GEORGE, A. R. 1997. Marduk and the Cult of the Gods of Nippur at Babylon: OrNS 66, 65-70.

GERARDI, P. 1986. Declaring War in Mesopotamia: AfO 33, 30-38.

GONNET, H. 1988. Dieux fugueurs, dieux capités chez les Hittites: RHR 205, 385-398.

GRAYSON, A. K. 1975. Assyrian and Babylonian Chronicles (TCS V). Locust Valley, New York.

GRAYSON, A. K. 1987. Assyrian Rulers of the Third and Second Millennia BC (To 1115 BC) (RIMA 1). Toronto u.a.

GRAYSON, A. K. 1991. Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC, I (1114-859 BC) (RIMA 2). Toronto u.a.

GRAYSON, A. K. 1995. Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC II (858-745 BC) (RIMA 3). Toronto u.a.

HARPER, F. R. 1892-1914. Assyrian and Babylonian Letters Belonging to the Kouyunjik Collections of the British Museum, Bd. 1-14. London, Chicago.

HERODOT. 1957^{3}. Historiae I, ed. C. HUDE, Herodoti Historiae recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Oxford.

HOLLOWAY, S. W. 1995. Harran: Cultic Geography in the Neo-Assyrian Empire and its Implications for Sennacherib's «Letter to Hezekiah» in 2 Kings: S. W. HOLLOWAY & L. K. HANDY ed., The Pitcher is Broken. Memorial Essays for Gösta W. Ahlström (JSOT.S 190). Sheffield, 276-314.

HOSSFELD, F. L. & I. MEYER 1973. Prophet gegen Prophet. Eine Analyse der alttestamentlichen Texte zum Thema: Wahre und falsche Propheten (Biblische Beiträge 9). Fribourg.

HUROWITZ, V. (A.) 1992. Some Literary Observations on the Šitti-Marduk Kudurru (BBSt. 6): ZA 82, 39-59.

HUROWITZ, V. (A.) 1993. Temporary Temples: A. F. RAINEY et al. ed., Kinattūtu ša dārâti. Raphael Kutscher Memorial Volume. Tel Aviv, 37-50.

JACOBSEN, T. 1987. The Graven Image: P. D. MILLER, P. D. HANSON & S. D. MCBRIDE ed., Ancient Israelite Religion. Essays in Honor of F. M. Cross. Philadelphia, 15-32.

JAPHET, S. 1991. The Temple in the Restoration Period: Reality and Ideology: USQR 34, 195-251.

JOST, R. 1995. Frauen, Männer und die Himmelskönigin. Exegetische Studien. Gütersloh.

KAISER, O. ed., Texte aus der Umwelt des Alten Testaments I.1ff. Gütersloh 1982ff.

KING, L. W. 1912. Babylonian Boundary-Stones and Memorial-Tablets in the British Museum. London.

KNAUF, E. A. 1989². Ismael. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens im 1. Jahrtausend v. Chr. (ADPV [10]). Wiesbaden.

KNAUF, E. A. 2000. Wie kann ich singen im fremden Land? Die «babylonische Gefangenschaft» Israels: Bibel und Kirche 55, 132-139.

KÜHNE, H. 1993. Vier spätbabylonische Tontafeln aus Tall Šēḫ Ḥamad, Ost-Syrien: S.A.A.B. 7.2, 75-107.

KÜHNE, H. 2001. Quo Vadis Assyria? Der Tell Schech Hamad schreibt Geschichte: Alter Orient Aktuell 2, 2-5.

KÜHNE, H. et al. 1998. Tell Šēḫ Ḥamad/Dūr-Katlimmu/Magdalu?: N.A.B.U. 1998/117.

LAMBERT, W. G. 1994. The Fall of the Cassite Dynasty to the Elamites. An Historical Epic: H. GASCHE, M. TANRET et al. ed., Cinquante-Deux Refléxions sur le Proche-Orient Ancien offertes en hommage à Léon De Meyer (Mesopotamian History and Environment. Occasional Publications 2). Leuven, 67-72.

LAMPRICHS, R. 1995. Die Westexpansion des neuassyrischen Reiches. Eine Strukturanalyse (AOAT 239). Neukirchen-Vluyn.

LANDSBERGER, B. 1954. Assyrische Königsliste und «Dunkles Zeitalter»: JCS 8, 31-45. 47-73. 106-133.

LANDSBERGER, B. 1965. Brief des Bischofs von Esagila an König Asarhaddon. Amsterdam.

LANGDON, S. 1912. Die neubabylonischen Königsinschriften (VAB 4). Leipzig.

LANGDON, S. 1915/1916. New Inscriptions of Nabuna'id: AJSL 32, 102-117.

LEVINE, L. D. 1972. Two Neo-Assyrian Stelae from Iran (Royal Ontario Museum, Art and Archaeology Occasional Paper 23). Ontario.

LONGMAN, T. III. 1991. Fictional Akkadian Autobiography: A Generic and Comparative Study. Winona Lake.

LUCKENBILL, D. D. 1924. The Annals of Sennacherib (OIP 2). Chicago.

MACHINIST, P. 1992. Palestine, Administration of: ABD 5, 69-81.

MATSUSHIMA, E. 1993. Divine Statues in Ancient Mesopotamia: their Fashioning and Clothing and their Interaction with the Society: E. MATSUSHIMA ed., Official Cult and Popular Religion in the Ancient Near East. Papers of the First Colloquium on the Ancient Near East – The City and Its Life, held at the Middle Eastern Culture Center in Japan (Mitaka, Tokyo) March 20-22, 1992. Heidelberg, 209-219.

MAYER, W. 1995. Politik und Kriegskunst der Assyrer (ALASP 9). Münster.

MAYER-OPIFICIUS, R. 1995. Das Relief des Šamaš-rēš-uṣur aus Babylon: M. DIETRICH & O. LORETZ ed., Vom Alten Orient zum Alten Testament. Festschrift für Wolfram Freiherrn von Soden zum 85. Geburtstag am 19. Juni 1993 (AOAT 240). Neukirchen-Vluyn, 333-348.

MCEWAN, G. J. P. 1981. Priest and Temple in Hellenistic Babylonia (FAOS 4). Wiesbaden.

MCKAY, J. W. 1973. Religion in Judah under the Assyrians 732-609 BC (SBT Second Series 26). London.

MESSERSCHMIDT, L. 1896. Die Inschrift der Stele Nabuna'id's Königs von Babylon, enthaltend die erste inschriftliche Nachricht über den Fall Ninives: MVAG 1, 1-84.

MILLER, P. D. & J. J. M. ROBERTS 1977. The Hand of the Lord: A Reassessment of the «Ark Narrative» of 1 Samuel. Baltimore, London.

NIES, J. B. & C. E. KEISER 1920. Historical, Religious and Economic Texts and Antiquities (BIN 2). New Haven u.a.

OPPENHEIM, A. L. et al. 1956ff. The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago. Chicago, Glückstadt.

PARPOLA, S. 1970a. Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal, Part I: Texts (AOAT 5/1). Neukirchen-Vluyn.

PARPOLA, S. 1970b. Neo-Assyrian Toponyms (AOAT 6). Neukirchen-Vluyn.

PARPOLA, S. 1983. Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal, Part II: Commentary and Appendices (AOAT 5/2). Neukirchen-Vluyn.

PARPOLA, S. 1987. The Correspondence of Sargon II. Part I, Letters from Assyria and the West (SAA I). Helsinki.

PARPOLA, S. 1993. Letters from Assyrian and Babylonian Scholars (SAA X). Helsinki.

PONGRATZ-LEISTEN, B. 1994. *Ina šulmi īrub.* Die kulttopographische und ideologische Programmatik der *akītu*-Prozession in Babylonien und Assyrien im 1. Jahrtausend v. Chr. (BaF 16). Mainz.

POSTGATE, J. N. 1993. The Four «Neo-Assyrian» Tablets from Šēḫ Ḥamad: S.A.A.B. 7.2., 109-124.

POWELL, M. A. 1991. Narām-Sîn, Son of Sargon: Ancient History, Famous Names, and a Famous Babylonian Forgery: ZA 81, 20-30.

RÖLLIG, W. 1993. Zur historischen Einordnung der Texte: S.A.A.B. 7.2., 129-132.

ROLLINGER, R. 1993. Herodots babylonischer Logos. Eine kritische Untersuchung der Glaubwürdigkeitsdiskussion an Hand ausgewählter Beispiele: Historische Parallelüberlieferung – Argumentationen – Archäologischer Befund – Konsequenzen für eine Geschichte Babylons in persischer Zeit (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft Sonderheft 84). Innsbruck.

RÜPKE, J. 1993. Krieg: HrwG III, 448-460.

SAGGS, H. W. F. 1984. The Might That was Assyria. London.

SEIDL, U. 2001. Das Ringen um das richtige Bild des Šamaš von Sippar: ZA 91, 120-132.

SPIECKERMANN, H. 1982. Juda unter Assur in der Sargonidenzeit (FRLANT 129). Göttingen.

STEINER, G. 1957-1971. Gott, D.: RLA 3, 547-575.

STRECK, M. 1916. Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum Untergange Niniveh's. I-III (VAB 7). Leipzig.

TADMOR, H. 1965. The Inscriptions of Nabunaid: Historical Arrangement: H. G. GÜTERBOCK & T. JACOBSEN ed., Studies in Honor of Benno Landsberger on his Seventy-Fifth Birthday April 21, 1965 (AS 16). Chicago, 351-363.

TADMOR, H. 1984. Autobiographical Apology in the Assyrian Royal Literature: H. TADMOR & M. WEINFELD ed., History, Historiography and Interpretation, Studies in Biblical and Cuneiform Literatures. Jerusalem (Reprint), 36-57.

TADMOR, H. 1994. The Inscriptions of Tiglath-pileser III King of Assyria. Critical Edition, with Introductions, Translations and Commentary. Jerusalem.

UNGNAD, A. 1941-1944. Besprechungskunst und Astrologie in Babylonien: AfO 14, 251-284.

VANDERHOOFT, D. S. 1999. The Neo-Babylonian Empire and Babylon in the Latter Prophets (HSM 59). Atlanta.

VAN DER TOORN, K. 1991. The Babylonian New Year Festival: New Insights from the Cuneiform Texts and Their Bearing on Old Testament Study: J.A. EMERTON ed., Congress Volume Leuven 1989 (VT.S 43). Leiden, 331-344.

VAN DIJK, J. 1987. Literarische Texte aus Babylon (VS 24 = NF 8). Berlin.

VON SODEN, W. 1965-1981. Akkadisches Handwörterbuch. Wiesbaden.

VON SODEN, W. 1983. Kyros und Nabonid. Propaganda und Gegenpropaganda: H. KOCH & D. N. MACKENZIE ed., Kunst, Kultur und Geschichte der Achämenidenzeit und ihr Fortleben (AMI Ergänzungsband 10), 61-68 = L. CAGNI & H.-P. MÜLLER ed., W. von Soden, Aus Sprache, Geschichte und Religion Babyloniens, Gesammelte Aufsätze. Neapel 1989, 285-292.

VON WEIHER, E. 1988. Spätbabylonische Texte aus Uruk III (ADFU 12). Berlin.

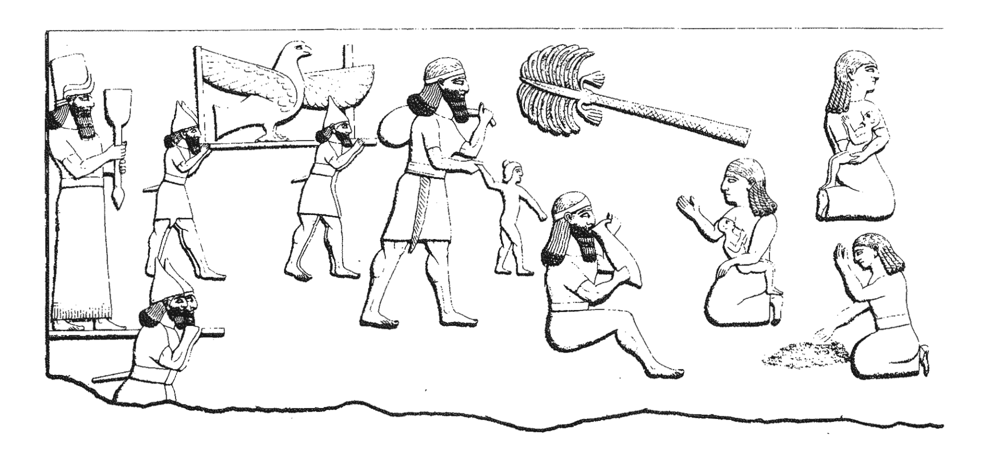
WEIDNER, E. F. 1959-1960. Die älteren Kassiten-Könige: AfO 19, 138.

WEISSERT, E. 1997. Creating a Political Climate: Literary Allusions to *Enūma Eliš* in Sennacherib's Account of the Battle of Halule: H. WAETZOLDT & H. HAUPTMANN ed., Assyrien im Wandel der Zeiten. XXXIXe Rencontre Assyriologique Internationale, Heidelberg 6.-10. Juli 1992 (HSAO 6). Heidelberg, 191-202.

WILLI-PLEIN, I. 1999. Warum mußte der Zweite Tempel gebaut werden?: B. EGO, A. LANGE & P. PILHOFER ed., Gemeinde ohne Tempel. Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum (WUNT 118). Tübingen, 57-73.

WISEMAN, D. J. 1956. Chronicles of Chaldaean Kings (626-556 B.C.) in the British Museum. London.

ZIMMERLI, W. 1979^{2}. Ezechiel, 1. Teilband Ezechiel 1-24 (BK XIII/1). Neukirchen-Vluyn.



Wegführung zweier Kultbilder aus Šapazza in Babylonien – einer Marduk-Statue und eines (Ninurta- oder Enlil-?)Adlers – durch assyrische Soldaten. Die Darstellung der Unterworfenen verbindet in eigentümlicher Weise Not, Verwüstung und Pragmatismus des Überlebens, wie er besonders in der Sorge um die Kinder zum Ausdruck kommt (nach A.H. Layard, The Monuments of Nineveh from Drawings made on the Spot. London 1849, Pl. 67A; s. o. S. 114 Anm. 137). [cu]

Der Amurriter in Ezechiel 16

Felice Israel

1. Vorbemerkung

In den letzten Jahren konnte ein wiedereinsetzendes Interesse an der Beziehung der Amurriter zur Welt der Bibel[1] und an ihrer geschichtlichen[2] und linguistischen[3] Dokumentation entdeckt werden. Der Autor hat sich bereits anderweitig mit dem Problem der Einheitlichkeit der «amurritischen»[4] Bevölkerungen wie auch ihrer Onomastik[5] auseinandergesetzt. Er möchte deshalb als Geste der Anerkennung für Manfred Weippert als dem Wissenschaftler, der sich stärker als viele andere mit den Nachbarvölkern Israels beschäftigt hat, diese Untersuchung über Ez 16,3.45 vorlegen.

Der Autor wird diese beiden Verse aus semitistischer Sicht betrachten, da die Stelle als ein direktes Zeugnis für den Ursprung des Hebräischen als einer von außerhalb Palästinas stammenden Sprache galt. Der Autor hat sich schon früher zu dem Problem geäußert, und zwar mit Untersuchungen zur linguistischen Dokumentation Palästinas vor dem Aufkommen der Monarchie[6] und zu Dtn 26,57[7], der zweiten biblischen Quelle[8], auf die gewöhnlich verwiesen wird, um den außerhalb Palästinas zu lokalisierenden Ursprung der hebräischen Sprache zu erhärten.

Von vornherein stellt sich die Frage, ob die Bezeichnung «amurritisch» in Ez 16,3.45 als ethnische Bewertung aufzufassen ist oder nicht. Die Untersuchung gliedert sich in die drei folgenden Abschnitte:

- Kurze Prüfung des Texts und der bisherigen Exegese sowie Bildung einer eigenen Hypothese;
- Erhärtung dieser Hypothese durch die Vorlage einer Reihe von späten Texten des antiken Vorderen Orients, in denen die Bezeichnung «Amurru» verwendet wird;
- Schlußfolgerungen und Ausschluß des Ursprungs des Hebräischen als einer von außerhalb Palästinas stammenden Sprache.

---

[1] Für die Beziehungen der Amurriter zur Welt der Bibel vgl. die Abschlußberichte des Kolloquiums am 21. Juni 1997: DURAND 1998-1999.
[2] Vgl. u. a. BUCCELLATI 1997; EDZARD 1989; DURAND 1992.
[3] STRECK 2000; KNUDSEN 1991; BUCCELLATI 1997.
[4] Vgl. ISRAEL im Druck (a), § 2.1.3, Ditanu als historisch begründendes Element für die amurritischen Bevölkerungen.
[5] Als maßgebliche Synthese der amurritischen Onomastik vgl. STRECK 1998; siehe auch ISRAEL, im Druck (b).
[6] ISRAEL 1999.
[7] Vgl. ISRAEL 2001 und neuerdings STEINER 1997; für den Ausdruck «Aram» in der Septuaginta vgl. neuerdings WEVERS 2001.
[8] DRIVER 1936, 151.

2. Exegese von Ez 16,3.45

Die Stelle ist weder entstellt noch schwierig zu übersetzen[9]. Unter exegetischem Gesichtspunkt sollte allerdings den bisher vorgelegten Untersuchungen Rechnung getragen werden.

Die meist vom «paradigmatischen Modell[10]» der Geschichte Israels in biblischer Zeit ausgehende historisch-kritische Exegese hat nahezu einstimmig die Erwähnung des amurritschen Vaters und der hethitischen Mutter mit den vorisraelitischen Bevölkerungen Kanaans[11] in Bezug gebracht. Mehrere Exegeten haben nachdrücklich auf die heidnischen Ursprünge Jerusalems als der Quelle seines Verhängnisses noch für spätere Zeiten verwiesen: R. Kraetzschmar[12], J. Ziegler[13], L. C. Allen[14] und D. M. G. Stalker[15], während Fr. Delitzsch[16] auch auf die Geschichten der Patriarchen in Gen 15,16 (Ruchlosigkeit der Amurriter) und Gen 27,46 (Esau's hethitische Frau) verwies. In Bezug auf die hethitischen Mutter glaubten nach den Amarna-Funden und insbesondere nach der Entdeckung des Namens des Jerusalemer Königs ʿAbdi-Ḫeba[17] manche Exegeten wie R. Kraetzschmar[18], J. Ziegler[19], J. W. Wevers[20] oder W. Zimmerli[21] und zuvor schon A. Jirku[22], in der Erwähnung ʿAbdi-Ḫeba's dafür einen Beweis gefunden zu haben. Ebenfalls aus der Optik paradigmatischer Treue zum Bibeltext haben weitere Exegeten wie W. Eichrodt[23], W. Zimmerli[24], M. Greenberg[25] und L. C. Allen[26] in ihren Erklärungsversuchen für die hethitische Mutter auf die Anwesenheit von Hethitern in Palästina und in Jerusalem verwiesen. Beim gegenwärtigen Stand der Forschung müssen diese Angaben allerdings neu überdacht werden.

---

[9] Zur Übersetzung vgl. ZIMMERLI 1969, 334; 1979, 322. Für die Geschichte der Übersetzung vgl. VERDEGAAL 1986, 117-19.
[10] Vgl. LEMCHE 1987-1988; 1988, 53f mit einem nützlichen zusammenfassenden Überblick über die einzelnen Geschichten Israels mit «paradigmatischem» Charakter.
[11] Verwiesen sei auf folgende Kommentare: HITZIG 1847; SMEND 1880; DELITZSCH 1882; KRAETZSCHMAR 1900; COOKE 1936; ZIEGLER 1948; EICHRODT 1965; STALKER 1968; WEVERS 1969; ZIMMERLI 1969 = englische Übersetzung 1979; GREENBERG 1983; ALLEN 1994.
[12] KRAETZSCHMAR 1900, 145f.
[13] ZIEGLER 1948, 45f.
[14] ALLEN 1994, 236.
[15] STALKER 1968, 139.
[16] DELITZSCH 1882, 144f.
[17] Zu den verschiedenen Belege und Schreibweisen vgl. HESS 1993, 176, n. 193.
[18] KRAETZSCHMAR 1900, 145f.
[19] ZIEGLER 1948, 45f.
[20] WEVERS 1969, 120.
[21] ZIMMERLI 1969, 348; 1979, 338.
[22] JIRKU 1920.
[23] EICHRODT 1965, 122.
[24] ZIMMERLI 1969, 348; 1979, 337f.
[25] GREENBERG 1994, 274.
[26] ALLEN 1994, 236.

Ein auf hethitologische Forschung spezialisierter Orientalist wie H. A. Hoffner[27] hat anhand einer akkuraten onomastischen Untersuchung bewiesen, daß die im Alten Testament als «hethitisch» bezeichneten Namensangaben in der eigentlichen hethitischen Onomastik kein Pendant haben[28]. Zu dem theophoren Namen ʿAbdi-Ḫeba muß bemerkt werden, daß die den Personennamen bildende Gottheit historisch gesehen eher syro-hurritischen als hethitischen Ursprungs zu sein scheint, und zwar besonders im Licht seiner frühesten Belege, wie sie von M. Cl. Trémouille[29] sorgfältig zusammengetragen worden sind.

Ferner ist zu berücksichtigen, daß das paradigmatische Model «Bibelgeschichte» besonders hinsichtlich einer Beurteilung der Legenden über die Patriarchen seitens Th. L. Thompson[30], J. Van Seters[31] und anderer in eine Krise geraten ist. In seinem scharfsinnigen Artikel «The Terms 'Amorite' and 'Hittite' in the Old Testament» hat J. Van Seters[32] bewiesen, daß die beiden Begriffe «hethitisch» und «amurritisch» im Alten Testament den Sprachgebrauch der neuassyrischen und neubabylonischen Geschichtsquellen[33] reflektieren. Diese Beobachtung war nicht ganz neu, da sie zuvor schon von M. Noth[34] gemacht wurde. Wie Noth, für den die Stelle im Vergleich zu den anderen Texten unableitbar ist, schreibt auch J. Van Seters[35] mit ausdrücklichem Bezug auf einige der oben schon erwähnten Exegeten, daß die Bezeichnungen für die in Ez 16,3 erwähnten Bevölkerungen eher «ideological than historical» scheinen. Damit gerieten die bis dahin für nahezu unumstößlich geltende Gewißheiten[36] der Quellenhypothese ins Wanken, denen zufolge die präisraelitischen Bevölkerungen Palästinas von der Pentateuchquelle J «Kanaanäer» und in der Quelle E und vom Verfasser des Deuteronomiums «Amurriter»[37] genannt worden sein sollen.

Der Autor hält die Annahme J. Van Seters' im Kern für zutreffend, ist aber der Ansicht, daß man zum besseren Verständnis der Stelle über sie hinausgehen und sich in die Gedankenwelt des Propheten Ezechiel hineinversetzen muß. Andere antike Texte mit der Erwähnung der Amurru dürften ihm bei seinem Vorgehen Recht geben. Die daraus folgende Hypothese macht es verständlich, mit wem der in Ez 16,3.45 erwähnte amurritische Vater gemeint sein dürfte.

---

[27] HOFFNER 1969, 32f; 1973, 214 mit einer überzeugenden Analyse der im AT bezeugten hethitischen Namensgebung. Im Gegensatz dazu präsentiert sich die Arbeit von ARBEITMAN 1981 übervoll an unhaltbaren Etymologien.
[28] Vgl. ZADOK 1988, 172-177, der das Fehlen von etymologisch hethitischen Personennamen in der althebräischen Onomastik belegt.
[29] Vgl. TRÉMOUILLE 1997, 217.
[30] THOMPSON 1974.
[31] VAN SETERS 1975.
[32] VAN SETERS 1972.
[33] VAN SETERS 1972, 65f für die Amurriter und 66f für die Hethiter. VAN SETERS 1975, 44f für die Amurriter und 45-56 für die Hethiter.
[34] NOTH 1940-1941, 186, wiederabgedruckt in NOTH 1971, 98.
[35] VAN SETERS 1972, 80.
[36] MOSCATI 1956, 65f.
[37] Vgl dazu SOGGIN 1987, 146f. Vgl. diese Theorie z. B. bei GIBSON 1961.

Als erstes ist zu fragen, warum der Prophet Ezechiel die Bezeichnung «amurritisch» statt «kanaanäisch» für den Vater Jerusalems bevorzugt. Der Prophet kannte zweifellos die geographische Bezeichnung Kana'an, da er sie für eine zeitgenössische Kolonie in Babylonien[38] verwendete, deren Bevölkerung vermutlich aus mehreren phönizischen Städten[39] stammte.

Unserer Ansicht nach ist die Bezeichnung «Amurru» auf den starken Einfluß der neubabylonische Kultur[40] auf den Propheten zurückzuführen: Im gleichen Kapitel erscheint in Vers 36 der Begriff *n^{e}ḥuštek*[41], den man mit M. Greenberg[42] mit dem neubabylonischen *nahšāti* «Blutfluß» gleichsetzen kann. Aus dieser Babylon-zentristischen Sicht kann und muß m.E. der Begriff «amurritisch» so verstanden werden, daß sich der Prophet für seine geographische Orientierung an das mesopotamische System hielt, in dem Amurru die Himmelsrichtung «Westen»[43] bedeutete. Der Autor verweist im Folgenden auf weitere späte Texte, die seine These bekräftigen werden.

3. Später Bedeutungsumfang des geographischen Begriffs «Amurru»

Neben den von J. Van Seters[44] vorgelegten Texten, in denen Amurru und Hattu in neuassyrischer Zeit genannt werden, existieren andere aus neubabylonischer Zeit[45], in denen die gleichen Bezeichnungen das syrisch-palästinenische Gebiet umreißen. Die Unterteilung der Welt in Akkad, Elam, Subartu und Amurru[46] fand ein Echo in astrologischen[47] Texten, die in neuassyrischer Zeit weit verbreitet und beliebt wa-

---

[38] Für einige dokumentarische Zeugnisse phönizischer und judäischer Kolonien in Mesopotamien vgl. JOANNÈS 1982, 36, 40, Texte 1,2,3,4,5 (tyrische Kolonie) und JOANNÈS & LEMAIRE 1999, 17-27 (Ortsname Juda: Z. 23).

[39] Der Autor formuliert diese Hypothese aufgrund der Tatsache, daß die einzelnen phönizischen Städte stets ausdrücklich auf die eigene Stadt hinweisen, während die Bezeichnungen des Landes nur in der *el-Hofra*-Inschrift 102:3 (editio princeps BERTHIER & CHARLIER 1955, 83f, Tafel XIA) verwandt wird. Zum wohlbekannten augustinischen Passus PL 25, 2096 sei noch auf MOSCATI 1984 (Wiederabdruck 1988) verwiesen. Die Bezeichnung «Kana'an» erscheint ferner auf den laodikäischen Münzen; vgl. hierzu zuletzt BORDREUIL & TABET 1985 und BORDREUIL 1986, 423f, Abb. 6-8.

[40] Für einen zusammenfassenden Überblick über den babylonischen Einfluß auf den Propheten vgl. BODI 1991, 35-51.

[41] CAD N, II, 141-142.

[42] GREENBERG 1977.

[43] CAD A, II, 92f, § 1.

[44] Vgl. oben die Anm. 31-32.

[45] Für die neuassyrische Zeit vgl. PARPOLA 1970, 17f für Amurru, 157f für Hattu. Für die neubabylonische Zeit vgl. ZADOK 1985, 23 für Amurru, 157 für Hattu.

[46] Vgl. CAD A, II, 92f s.v. Amurru § 1.

[47] Eine ausgezeichnete, leicht zugängliche Darstellung der astrologischen Literatur Mesopotamiens bietet PETTINATO 1988. Zur kritischen Untersuchung der Quellen vgl. HUNGER & PINGREE 1999.

ren[48], siehe hierzu vor allem die Tafel XV des Traktats *Enuma Anu Enlil*[49], wo Amurru in paralleler Symmetrie zur Vierteilung der Erde zu einem der Himmelsquadranten geworden war.

Diese Angabe hat innerhalb des Babylonischen Talmuds in der Bezeichnung *'wry'* ihren Nachhall gefunden, die «Westen» bedeutet[50]. Dieses alte mesopotamische Motiv und auch das traditionelle Echo der Polemik Nomaden – Seßhafte[51] war den Rabbinerrn durchaus noch bekannt, da sowohl für tŠabb 7,23 als auch für Gen Rabba 40A «Amurriter» soviel wie «kulturloser Barbar» bedeutet. In der rabbinischen Literatur gibt es mehrere Stellen, die auf die heidnischen Sitten Palästinas in vorisraelitischer Zeit Bezug nehmen; diese werden als *derek 'ᵉmōrī* «amurritische Sitte» definiert. Für deren Untersuchung verweisen wir vor allem auf die Arbeiten von Y. Avishur[52] und G. Veltri[53]. In einigen dieser späteren Texte ist das babylonische System der Unterteilung des Weltalls für das Zustandekommen dieser Bezeichnung nicht auszuschließen. Der Autor sieht sich im Augenblick nicht in der Lage zu erklären, warum in einigen der von G. Veltri[54] angeführten Texten der apokryphen und pseudoepigraphen Literatur der Begriff «amurritisch» für die vorisraelitische Bevölkerung in Palästina verwandt wird. In diesem Zusammenhang ist die einzige Stelle, an der die Anwendung der Bezeichnung «amurritisch» geklärt ist, Jub 34,2-9. Die Gründe für die Bezeichnung «amurritisch» hat J. C. VanderKam intuitiv erfaßt[55]: Ihm zufolge wurde die Bezeichnung «Amurru» als Verschlüsselung für politische Zwecke eingesetzt, um auf die Siege des Judas Makkabaios über die seleukidischen Oberherren Syriens anzuspielen. Die Zuflucht zu solchen Anspielungen ist nichts Neues; man braucht nur an die Verwendung der Bezeichnung «Syria» für «Aram» in der Septuaginta zu denken, wie E. Bickerman[56] zur Diskussion stellte, oder an den Namen «Edom» für «Rom» in der rabbinischen Literatur[57] oder auch an «Babylon» für «Rom» in der Johannes-Apokalypse. Die soeben zitierte Stelle im Jubiläen-Buch greift auf Gen 14 zurück, wo laut J. M. Durand[58] altorientalische amurritische Traditionen wiederaufgegriffen wurden. Die Stelle beweist darüber-

---

[48] Für die Vitalität dieser Literatur in neuassyrischer Zeit vgl. die ausgezeichnete Synthese bei FALES 2001, 244-265.

[49] Hierzu vgl. PETTINATO 1998, 175-191 und ein Vorwort zu den verschiedenen Ausgaben des Textes bei HUNGER & PINGREE 1999, 12f.

[50] LEVY 1924, Band I, 47 vgl auch 'Aruk ha-šalem (ed. KOHUT) Bd. I, 46f. Nach CLAY 1919, 70 könnte dieser Ausdruck die Etymologie für Amurru liefern. Vgl. aber dagegen den Beitrag von BONECHI 1997, 481. 494-497, § 2.1.2.5.2. Für den Florentiner Wissenschaftler liegt der Ursprung des Wortes in der Wurzel [? – *eak*] *m/war* «habiter l'Ouest».

[51] Zu den Amurritern vgl. EDZARD 1957, 31-33 und BUCCELLATI 1966, 330-332.

[52] AVISHUR 1979. Mein Dank dem Freunde M. G. Geller für eine Kopie dieses mir sonst unzugänglichen Beitrags und für den Hinweis auf die Arbeit von VELTRI 1997.

[53] VELTRI 1997.

[54] VELTRI 1997, 93f.

[55] VANDERKAM 1977, 228.

[56] BICKERMAN 1976, 194f. Hinsichtlich ähnlicher politischer Gründe in der Septuaginta vgl. BICKERMAN 1991, 153f.

[57] LEBEL 1990, 383f.

[58] DURAND 1998, 16-20.

hinaus, daß die Bezeichnung «Amurru» in ihrer ursprünglichen Bedeutung noch kurz vor dem Einsetzen des christlichen Zeitalters verstanden wurde. Diese geographische Auffassung ist schon ein Jahrhundert vorher, 283 v. Chr., im zweisprachigen Dekret von Kanopos[59] belegt, in dem die Bezeichnung *amor* in der demotischen Zeile 16 dem griechische *Syria Phoinikē* entspricht.

4. Ez. 16,3.45 und die Geschichte der hebräischen Sprache

Das Problem der Ursprünge der hebräischen Sprache kann nicht unter rein linguistischen Gesichtspunkten gelöst werden, weil es in erster Linie historischer Natur ist. Seine Lösung hängt in gewissem Maße davon ab, ob man für die unter dem konventionellen Namen der Landnahme laufende Periode ein paradigmatisches Modell akzeptieren will oder nicht. Das von Ch. Rabin[60] als «surrounded by some mystery» bezeichnete Problem fand zwei verschiedene Lösungen: Die erste, sozio-linguistische wurde von Ch. Rabin[61] vorgelegt. Auf der Basis der Amphiktyonie-Hypothese machte der israelische Wissenschaftler für die poetische Sprache ein «super-tribal idiom» geltend, wie er das schon für das Arabische getan hatte[62]. Eine zweite, historisch-linguistische Lösung beruht auf der Hypothese der gemischten Sprache und war von H. Bauer[63] und G. R. Driver[64] vertreten worden. Beide Thesen müssen heute allerdings fallengelassen werden, weil sie aus historischen und linguistischen Gründen nicht aufrechtzuhalten sind.

Unter dem historischen Gesichtspunkt kann man der von Ch. Rabin formulierten These nicht mehr folgen, da die Nothsche Theorie vom amphiktyonischen Verband[65] nicht länger dem wissenschaftlichen[66] Konsens entspricht, wie u.a. N. P. Lemche[67] deutlich gemacht hat. Vom archäologischen Gesichtspunkt aus gesehen ist das paradigmatische, die gewaltsame Eroberung voraussetzende Modell der Geschichte Israels in eine Krise geraten. Das geht z. B. aus den Untersuchungen von Th. L. Thompson[68] hervor, der unter maßgeblicher Berücksichtigung der Archäologie hinreichend bewiesen hat, daß «Israel» als ein zusammenhängender Organismus innerhalb Palästinas entstanden sein muß.

---

[59] Vgl. GAUTHIER 1925, 71; für eine kommentierte Übersetzung s. ROEDER 1960, 142-166. Vgl. auch THISSEN 1980.
[60] RABIN 1979, 72.
[61] RABIN 1979, 72.
[62] RABIN 1955 und NALLINO 1948, 189f.
[63] BAUER 1924; BAUER & LEANDER 1922, 19-20 § 2, zuvor entwickelt von BAUER 1910. Darstellungen der Theorien dieses Semitisten bei MCFALL 1982, 83-115.
[64] DRIVER 1936. Darstellungen der Theorien dieses Semitisten s. MCFALL 1982, 116-151.
[65] NOTH 1930 (Neudruck Darmstadt 1966), vgl auch NOTH 1975 (die italienische Ausgabe geht auf die Ersterscheinung von 1950 zurück).
[66] Vgl. SOGGIN 1984, 258-267 mit einer breitgefächerten Darlegung der These und einer ebenso weitläufigen Begründung ihrer Zweifelhaftigkeit.
[67] LEMCHE 1977.
[68] Vgl. THOMPSON 1999, 130-164; 1992, 215-300.

Unter linguistischen Gesichtspunkten können die zuvor erwähnten Thesen von H. Bauer und G. R. Driver aus den beiden folgenden Gründen nicht akzeptiert werden. 1. Die Theorie der gemischten Sprache, die das Phänomen des konsekutiven *waw* zu erklären sucht, beruht auf der Annahme, daß die beiden Verbalthemen *iparras* und *iprus* ursemitisch sind, und daß das Hebräische dann *iparras* durch das konsekutive *waw* ersetzt hat. Diese These, die auch mit Abschwächungen noch von Ch. Rabin[69] vertreten worden war, muß heute aufgegeben werden, weil das Thema *iparras* und seine entsprechenden Parallelen im Äthiopischen und in den Berbersprachen als sekundären Ursprungs anzusehen ist, wie von D. Cohen[70] aufgezeigt wurde, während die Konjugation mit dem Präfix *iprus* ursemitisch ist. 2. Das Hebräische ist wie das Phönizische und die transjordanischen Dialekte nichts anderes als das Endprodukt einer Fragmentierung der alten kanaanäischen Sprache, die heute aufgrund der zu Amarna vorliegenden Dokumentation weitgehend bekannt sind[71]. Im Licht dieses unter dem Profil der linguistischen Evolution nachgewiesenen Ursprungs[72] muß jedwede Hypothese vom angeblichen Ursprung der hebräischen Sprache von außerhalb Palästinas fallengelassen werden.

Der Autor hofft diese Annahme mit seiner hiermit abgeschlossenen Untersuchung der beiden hauptsächlichen Bibelbelege Dtn 26,5 und Ez 16,3.45 endgültig widerlegt zu haben. Zur ersten der beiden Stellen verweist der Autor auf eine seiner früheren Untersuchungen[73], in der er darauf hingewiesen hat, daß die Bezeichnung *'ᵃrāmī* in Dtn 26,5 keine Volkszugehörigkeit angibt, sondern lediglich «Nomade» bedeutet. Die im vorausgegangenen Abschnitt durchgeführte Untersuchung der Bezeichnung *'ᵉmōrī* in Ez 16,3.45 hat ihrerseits gezeigt, daß sie ohne irgendeine ethnische Wertung ausschließlich geographisch zu verstehen ist. Dtn 26,5 und Ez 16,3.45 können also nicht als «their own [scil. der Hebräer] traditions» gelten, wie der bedeutende englische Exeget G. R. Driver[74] meinte und im abstammungsromantisch gefärbten Stil seiner Zeit, der heute nicht mehr als «politically correct» bezeichnet werden könnte, fortfuhr: «according to their own traditions, the Hebrew must have been a mixed nation, drawn principally from the neighbouring Semitic races but containing also a certain amount of foreign blood»[75].

Zusammenfassend ist das Hebräische also nichts anderes als ein Erzeugnis der linguistischen Fragmentierung des früheren Kanaanäischen[76], wie es zuerst auf den Ta-

---

[69] RABIN 1984a; 1984b, 457f.
[70] COHEN 1984, 60-67.
[71] Nicht zu umgehen bei jeder Analyse dieses Textcorpus ist RAINEY 1996. Eine zusammenfassende Wertung bei IZRE'EL 1998.
[72] ISRAEL 1999.
[73] ISRAEL 2001.
[74] DRIVER 1936: 151.
[75] Vgl. DRIVER 1936, 151, Anm. 8.
[76] Vgl. neuerdings DOLGOPOLSKI 1999, 2f. Im Zentralbereich des Semitischen entstanden nach der Zersplitterung des amurritischen Zusammenhalts in drei getrennte, doch in wechselseitiger Beziehung zueinander stehenden linguistischen Einheiten: die kanaanäische, die arabische und die aramäische.

feln von Taanach[77] und in den geographischen Listen Tuthmosis' III.[78] schon vor den Amarna-Tafeln zu Tage getreten war. Im Verlauf des ersten Jahrtausends[79] hat sich das Kanaanäische dann gleichlaufend mit den politischen Grenzen der einzelnen palästinischen Staaten[80] in das nördliche Küstenkanaanäisch-Phönizische, in das südliche küstenkanaanäische Gebiet der Philister, in das Kanaanäische der inneren Landgebiete – Nord- und Südhebräisch sowie Edomitisch – und in das Kanaanäische der Randgebiete – Moabitisch und Ammonitisch – aufgesplittert.

Bibliographie

ALBRIGHT, W. F. 1944. A Prince of Taanach in the Fifteenth Century B.C: BASOR 94, 12-28.

ALLEN, L. C. 1994. Ezekiel 1-19 (World Biblical Commentary 28). Dallas.

ARBEITMAN, Y. 1981. The Hittite is Thy Mother: An Anatolian Approach to Genesis 23 (Ex Indo-Europea Lux): Y. L. ARBEITMAN & A. R. BOMHARD ed., Bono homini Donum. Essays in Historical Linguistics in Memory of J. A. Kerns, Part II (Amsterdam Studies in the Theory and History of Linguistic Science 16). Amsterdam, 889-1026.

AVISHUR, Y. 1979. *Derek ha-'ᵉmōrī, ha-reqa' ha-kᵉna'ᵃnī-bavlī wᵉ-ha-mivnē ha-sifrūtī:* CH. RABIN, D. PATTERSON, B. Z. LURIA & Y. AVISHUR ed., Studies in the Bible and the Hebrew Language offered to M. Wallenstein on the Occasion of his Seventy-Fifth Birthday. Jerusalem, 17-47.

BAUER, H. 1910. Die Tempora im Semitischen. Ihre Entstehung und ihre Ausgestaltung in den Einzelsprachen. Berlin.

BAUER, H. 1924. Zur Frage der Sprachmischung im Hebräischen. Eine Erwiderung. Halle.

BAUER, H. & S. LEANDER 1922. Historische Grammatik der Hebräischen Sprache des Alten Testaments. Halle.

BERTHIER, A. & R. CHARLIER 1955. Le sanctuaire punique d'El Hofra à Constantine. Paris.

BICKERMAN, E. 1976. The Septuagint as a Translation: E. BICKERMAN, Studies in Jewish and Christian History, Part I (Arbeiten zur Geschichte des Judentums und des Urchristentums 9,1). Leiden.

---

[77] Zur Veröffentlichung der Tafeln: HROZNY 1904; 1906. Für die Ausgabe der TT 950 vgl. GLOCK 1971. Weitere Studien ALBRIGHT 1944, GLOCK 1983; zur linguistischen Analyse vgl. RAINEY 1977, 33-64; 1996, Vol. IV, 187f; kommentierte Ausgabe: RAINEY 1999: 156f TT1, 157-159 TT2, 159f TT 6, 160 TT 5. Zum historischen Überblick vgl. MALAMAT 1961, 217-227 für TT 5-6 und TT 2. Vgl. auch NA'AMAN 1988, 178-180.

[78] Für eine linguistische Analyse der Liste vgl. RAINEY 1982.

[79] Bezüglich der Aufsplitterung des Kanaanäischen im 1. Jahrtausend s. ISRAEL 1999, 237f. Diese Überzeugung trifft sich z. T. mit der von TROPPER 1992, 352.

[80] Für eine Definition der politischen und kulturellen Grenzen und die jeweilige staatliche Organisation sei verwiesen auf die Untersuchung von LIVERANI 1996. Zur terminologischen Definition, die von einer nationalistischen Ideologie Abstand sucht, vgl. FINKELSTEIN 1991, 119-123, Tabelle auf S. 123. Zur Absteckung der Grenzen der kulturellen Substanz, die sich *de facto* mit den politischen Grenzen decken, vgl. KLETTER 1999; bedeutsam bleibt weiterhin die Verwendung eines anderen Maßsystems, vgl. id. 32-34, welches die unterschiedlichen politischen Regierungsformen im judäischen Gebiet und in den Küstengebieten der philistäischen Stadtstaaten bestätigt.

BICKERMAN, E. 1991. Gli Ebrei in età greca. Bologna.

BODI, D. 1991. The Book of Ezekiel and the Poem of Erra (OBO 104). Freiburg – Göttingen.

BONECHI, M. 1997. Lexique et idéologie royale à l'époque proto-syrienne: MARI 8, 477-534.

BORDREUIL, P. & N. TABET 1985. BAALIM: BORDREUIL 1985, 180 § III,2.

BORDREUIL, P. 1985. BAALIM: Syria 62, 171-186.

BORDREUIL, P. 1986. BAALIM: Syria 63, 417-435.

BUCCELLATI, G. 1966. The Amorites of Ur III Period (Pubblicazioni del Seminario di Semitistica Ricerche I). Napoli.

BUCCELLATI, G. 1997a. Akkadian and Amorite Phonology: A. S. KAYE & S. T. DANIELS ed., Phonologies of Asia and Africa (inluding Caucasus), Vol. I. Winona Lake, IN, 3-38.

BUCCELLATI, G. 1997b. Amorites: OEANE 1, 107-111.

CLAY, A. T. 1919. The Empire of the Amorites (YOS 6). New Haven, CT.

COHEN, D. 1984. La phrase nominale et l'évolution du système verbal en sémitique (Collection linguistique publiée par la Societé de Linguistique de Paris 71). Paris.

COOKE, G. A. 1936. The Book of Ezekiel (ICC). Edinburgh.

DELITZSCH, FR. 1882. Der Prophet Ezekiel (Biblischer Commentar über das AT 3,3). Leipzig.

DOLGOPOLSKI, A. 1999. From Proto-Semitic to Hebrew Phonology. Etymological Approach in a Hamito-Semitic Perspective (Studi Camito-Semitici 2). Milano.

DRIVER, G. R. 1936. Problems of the Hebrew Verbal System. Edinburgh.

DURAND, J. M. 1992. Unité et diversité au Proche Orient Ancien à l'époque amorite: D. CHARPIN & F. JOANNÈS (ed.), La circulation des biens, des personnes et des idées dans le Proche-Orient Ancien, RAI XXXVIII. Paris, 97-128.

DURAND, J. M. 1998. Réalités amorrites et traditions bibliques: RA 92, 3-39.

DURAND, J. M. 1998-1999. Les traditions amorrites et la Bible: RA 92 und 93.

EDZARD, D. O. 1957. Die Zweite Zwischenzeit Babyloniens. Wiesbaden.

EDZARD, D. O. 1998. Martu (Mardu). Bevölkerungsgruppe: RlA 7, 438-440.

EICHRODT, W. 1965. Der Prophet Hesekiel Kapitel 1-18 (ATD 22,1). Göttingen.

FALES, F. M. 2001. L'impero assiro. Storia ed amministrazione (IX-VII secolo a. C.). Bari.

FINKELSTEIN, I. 1991. Toward a New Periodization of the Archaeology of the Southern Levant: J. S. COOPER & G. M. SCHWARTZ ed., The Study of the Ancient Near East in the Twenty First Century. The W. F. Albright Centennial Conference. Winona Lake, IN, 103-123.

GAUTHIER, H. 1925-1929. Dictionnaire des noms gégraphiques contenus dans les textes hiéroglyphiques, Tome I-V. Le Caire.

GIBSON, J. C. L. 1961. Observations on Some Important Ethnic Tems in the Pentateuch: JNES 20, 217-238.

GLOCK, A. E. 1971. A New Ta'annek Tablet: BASOR 204, 17-30.

GLOCK, A. E. 1983. Texts and Archaeology at Tell Ta'annek: Berytus 41, 57-66.

GREENBERG, M. 1977. *N^e^ḥuštek* (Ez. 16:36) Another Hebrew Cognate of Akkadian *naḫšatu*: M. DE JONG ELLIS ed., Essays on the Ancient Near East in Memory of J. J. Finkelstein (Memoirs of the Connecticut Academy of Arts and Sciences 19). Hamden, 85-86.

GREENBERG, M. 1994. Ezechiel 1-20 (AB 22A). Garden City, NY.

HADAS, M. 1990. Jérusalem contre Rome. Paris.
HESS, R. S. 1993. Amarna Personal Names (ASOR Diss. Series 9). Winona Lake, IN.
HITZIG, F. 1847. Der Prophet Ezechiel (KEH 8). Leipzig.
HOFFNER, H. A. 1969. Some Contributions of Hittitology to Old Testament Study: Tyndale Bulletin 20, 27-55.
HOFFNER, H. A. 1973. The Hittites and Hurrians: D. J. WISEMAN ed., Peoples of Old Testament Times, Oxford, 196-228.
HROZNY, FR. 1904. Keilschrifttexte aus Ta'annek: Denkschriften der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften Phil. Hist. Klasse 50/4, 113-122.
HROZNY, FR. 1906. Die neugefundenen Keilschrifttexte von Ta'annek: Denkschriften der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften Phil. Hist. Klasse 52,3, 36-41.
HUNGER, H. & O. PINGREE 1999. Astral Science in Mesopotamia (HdO 44). Leiden.
ISRAEL, F. 1999a. La conquête de Canaan: observations d'un philologue: L. NEHMÉ ed., Guerre et conquête dans le Proche-Orient ancien. Actes de la Table-Ronde du 14 novembre 1998 organisées par les «Études Sémitiques» (Antiquités Sémitiques 4). Paris, 63-77.
ISRAEL, F. 1999b. Un chiarimento di storia linguistica a Sir. 50:26: N. CALDUCH BENAGES & J. VERMEYLEN ed., Treasures of Wisdom. Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom (Festschrift M. Gilbert; BETL 143). Leuven, 231-238.
ISRAEL, F. 2000. L'arameo errante e le origini di Israele: S. M. MICHÈLE DAVIAU, J.W. WEVERS & M. WEIGL ed., The World of Arameans Vol. I (JSOT.S 324). Sheffield, 275-287.
ISRAEL, F. im Druck (a). La classificazione dell'ugaritico: problema prima storico e poi linguistico: Studi in onore di S. Fronzaroli.
ISRAEL, F. im Druck (b). Onomastica e storia più antica delle lingue semitiche: l'area onomastica amorrea.
IZRE'EL, SH. 1998. Canaano-Akkadian (Languages of the World Materials 82). München.
JIRKU, A. 1920. Eine hethitische Ansiedlung in Jerusalem zur Zeit von El Amarna: ZDPV 43, 58-60.
JOANNÈS, F. 1982. La localisation de Surru à l'époque néo-babylonienne: Semitica 32, 35-43.
JOANNÈS, F. & A. LEMAIRE 1999. Trois tablettes cunéiformes à onomastique ouest-sémitique (collection Sh. Moussaïeff): Transeuphratène 17, 17-34.
KLETTER, R. 1999. Pots and Politics. Material Remains of Late Judah in Relation to its Political Border: BASOR 314, 19-54.
KNUDSEN, E. E. 1991. Amorite Grammar. A Comparative Statement: A. S. KAYE ed., Semitic Studies in Honour of W. Leslau on the Occasion of his Eighty-fifth Birthday, November 14th 1991, Wiesbaden. 866-885.
KRAETZSCHMAR, R. 1900. Das Buch Ezechiel (HK III 3,1). Göttingen.
LEMCHE, N. P. 1977. The Greek «Amphyctiony» – could be a prototype for the Israelite Society in the Period of Judges?: JSOT 4, 48-59.
LEMCHE, N. P. 1987-1988. Rachel und Lea, or: On the Survival of Outdated Paradigmas on the Study of the Origin of Israel I-II: SJOT 2, 127-153; 3, 39-65.
LEVY, J. 1924. Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim Vol. I. Berlin – Wien.
LIVERANI, M. 1996. Dal «piccolo regno» alla città stato: E. ACQARO ed., Alle soglie della classicità. Il Mediterraneo tra tradizione e innovazione, Scritti in onore di S. Moscati. Rom, 249-259.

MALAMAT, A. 1961. Campaigns of Amenhotep II and Thutmose IV to Canaan: Scripta Hierosolymitana 8, 218-232.
MCFALL, L. 1982. The Enigma of the Hebrew Verbal System. Solutions from Ewald to the Present Day. Sheffield.
MOSCATI, S. 1956. I Predecessori di Israele. Studi sulle più antiche genti semitiche in Siria e Palestina (Studi orientali pubblicatio a cura dellea Scuola orientale 4). Rom.
MOSCATI, S. 1984. «Unde interrogati rustici nostri»: Studi in onore di Fr. Gabrieli, Rom, 529-534 = ders., Scritti fenici minori, Rom 1988, 615-620.
NALLINO, C. A. 1948. Come si è formata la lingua araba: Raccolta di scritti editi ed inediti Vol. VI. Letteratura – Linguistica – Filosofia varia con Bio-bibliografia di C. A. Nallino e indici analitici a cura di M. NALLINO. Rom, 181-90.
NA'AMAN, N. 1988. Pharaonic Lands in the Jezreel Valley in the Late Bronze Age: M. HELTZER & E. LIPINSKI ed., Society and Economy in the Eastern Mediterranean (c. 1500-1000 B.C.). Proceedings of the International Symposium held at the University of Haifa from the 28th of April to the 2nd of May 1985 (OLA 23). Leuven, 177-185.
NOTH, M. 1930. Das System der Zwölf Stämme Israels (BWANT 52). Stuttgart (= Darmstadt 1966).
NOTH, M. 1940-1941. Num. 21 als Glied der Hexateuch-Erzählung: ZAW 70, 161-189; = ders., Aufsätze zur biblischen Landes- und Altertumskunde Bd. I. Neukirchen-Vluyn 1971, 75-101.
NOTH, M. 1975. Storia di Israele (Biblioteca di Cultura Religiosa 25). Brescia (die italienische Ausgabe geht auf die Erstausgabe von 1950 zurück).
PARPOLA, S. 1970. Neo-Assyrian Toponyms (AOAT 6). Neukirchen-Vluyn.
PETTINATO, G. 1988. La scrittura celeste. La nascita dell'astrologia in Mesopotamia. Milano.
RABIN, CH. 1955. The Beginnings of Classical Arabic: Studia Islamica 4, 19-37.
RABIN, CH. 1979. The Emergence of Classical Hebrew: World History of the Jewish People Vol. IV/II. Jerusalem, 71-79.
RABIN, CH. 1984a. The Genesis of the Semitic Tense System: Papers of the Third International Hamito Semitic Congress, London 1978 (Current Issues in Linguistics Theory 28). Amsterdam, 391-397.
RABIN, CH. 1984b. La position de l'Hébreu parmi les langues sémitiques: G. BOLOGNESI & V. PISANI ed., Linguistica e Filologia. Atti del VII Convegno Internazionale dei Linguisti, Milano 1984. Milano, 455-459.
RAINEY, A. F. 1977. Verbal Usages in the Ta'anach Tablets: IOS 7, 33-64.
RAINEY, A. F. 1982. Linguistic Notes on Thutmose III's Topographical List: Scripta Hierosolymitana 28, 335-359.
RAINEY, A. F. 1996. Canaanite in the Amarna Tablets. A Linguistic Analysis of the Mixed Dialect used by the Scribes from Canaan Vol. 1-4 (HdO 25,1-4). Leiden.
RAINEY, A. F. 1999. Taanach Letters: ErIs 26, 153-162 (hebr.).
ROEDER, G. 1960. Kulte und Orakel in alten Ägypten. Zürich.
SMEND, R. 1880. Der Prophet Ezechiel (KEH 8). Leipzig.
SOGGIN, J.A. 1984. Storia di Israele. Dalle origini a Bar Cochbà. Brescia.
SOGGIN, J. A. 1987⁴. Introduzione all'Antico Testamento. Brescia.
STALKER, D. M. G. 1968. Ezekiel. Introduction and Commentary (Torch Bible Commentary). London.

STEINER, R. C. 1997. The «Aramean» of Deuteronomy 26:5 – Peshat and Derash: M. COGAN, B. L. EICHLER & J. H. TIGAY ed., Tehillah le-Moshe. Biblical and Judaic Studies in Honor of M. Greenberg. Winona Lake, IN, 127-38.

STRECK, M. S. 1998. Namen, Namengebung: RlA 9, 127-131.

STRECK, M. S. 2000. Das amurritische Onomastikon der Altbabylonischen Zeit. I. Die Amurriter. Die onomastische Forschung. Orthographie und Phonologie. Nominalmorphologie (AOAT 271,1). Münster.

THISSEN, H.-J. 1980. Kanopusdekret: LÄ 3, 321.

THOMPSON, TH. L. 1974. The Historicity of the Patriarchal Narratives (BZAW 133). Berlin.

THOMPSON, TH. L. 1992. Early History of the Isrealite People. From the Written and Archaeological Sources (SHANE 4). Leiden.

THOMPSON, TH. L. 1999. The Mythic Past. Biblical Archaeology and the Myth of Israel. London.

TRÉMOUILLE, M. CL. 1997. ᵈḪebat. Une divinité syro-anatolienne (Eothen 7). Florenz.

TROPPER, J. 1992. Is Ugaritic a Canaanite Language?: G. I. BROOKE, A. H. W. CURTIS & J. F. HEALEY ed., Ugarit and the Bible. Proceedings of the International Symposium on Ugarit and the Bible, Manchester, September 1992 (UBL 11). Münster, 343-53.

VANDERKAM, J. C. 1977. Textual and Historical Studies in the Book of Jubilees. Missoula Montana.

VAN SETERS, J. 1972. The Terms «Amorite» and «Hittite» in the Old Testament: VT 22, 64-81.

VAN SETERS, J. 1975. Abraham in History and Tradition. New Haven.

VELTRI, G. 1997. Magie und Halakah. Aufsätze zu einem empirischen Wissenschaftsbegriff im spätantiken und frühmittelalterlichen Judentum (TStAJ 62). Tübingen.

VERDEGAAL, C. M. L. 1986. The Jewish Influence on the Ezekiel-Translation of the English and Dutch Authorized Versions: J. LUST ed., Ezekiel and his Book. Textual and Literary Critcism and their Interrelation (BETL 75). Leuven, 111-119.

WEVERS, J. W. 1969. Ezekiel (The Century Bible, New Series Based on the Revised Standard Version). London.

WEVERS, J. W. 2001. Aram and Arameans in the Septuagint: S. M. DAVIAU, J. W. WEVERS & M. WEIGL ed., The World of Arameans Vol. I. (Studies in Honour of P.-E. Dion; JSOT.S 324). 252-274.

ZADOK, R. 1985. Répertore géographique des textes cuneiformes VII. Geographical Names According to New- and Late Babylonian Texts. Wiesbaden.

ZADOK, R. 1988. The Pre-Hellenistic Israelite Anthroponomy and Prosopography (OLA 28). Leuven.

ZIEGLER, J. 1948. Ezechiel (Echter-Bibel AT 13). Würzburg.

ZIMMERLI, W. 1969. Ezechiel Teilband I: Ezechiel 1-24 (BK.AT 13,1). Neukirchen-Vluyn.

ZIMMERLI, W. 1979. Ezekiel Part 1: A Commentary on the Book of the Prophet Ezechiel, Chapters 1-24 (Hermeneia). Philadelphia.

La religion des papyrus d'Éléphantine: un reflet du Juda d'avant l'exil

Paul-Eugène Dion

Les «Judéens» (*yhwdy'*) d'Éléphantine nous sont surtout connus par des papyrus du Ve siècle[1], mais ce groupe ethnico-religieux s'était installé en Égypte au moins depuis l'effondrement du royaume de Juda en 587. Un groupe de réfugiés entraîna alors Jérémie dans sa fuite en Égypte (Jér 41,1–43,7), et les oracles qu'il prononça à cette occasion s'adressaient non seulement aux autres Judéens de la Basse-Égypte,[2] mais aussi à ceux du «pays de Patrôs», la Haute-Égypte (44,1)[3]. Dans une lettre de 407 av. J.-C. (TADAE A 4.7, ligne 13), souvent citée, les Judéens d'Éléphantine rappelleront à leurs protecteurs que le temple de leur dieu Yaho existait déjà au temps de la conquête de l'Égypte par Cambyse (525 av. J.-C.). On ne doit pas douter de cette allégation, car ses auteurs n'auraient pu l'inventer sans risque. Quoi qu'il en soit, le temple de Yaho salué au début du «papyrus de Migdol» (TADAE A 3.3), était déjà connu au deuxième quart du Ve siècle. Peut-être ceux qui construisirent ce temple avaient-ils fui Nabuchodonosor, comme les compagnons de Jérémie; mais ils avaient bien pu se rendre en Égypte plus anciennement, par ordre d'un de leurs propres rois, qui étaient tombés sous l'hégémonie égyptienne lorsque l'Assyrie commença à chanceler pour de bon[4]. Il aurait été naturel pour ces troupes auxiliaires de se voir stationnées à la Première Cataracte, étant donné les ambitions des pharaons de la XXVIe Dynastie sur la Nubie, et leur utilisation de troupes étrangères[5]. De fait, sous Apriès, vers le début du VIe siècle, l'inscription de Nes-ḥôr confirme la présence de mercenaires non seulement grecs, mais aussi asiatiques (*ʿmw, stjw*) à Éléphantine[6]. Une origine au temps de la XXVIe Dynastie s'accorderait bien avec un passage de la Lettre d'Aristée (IIe s. av. J.-C.):

> Plusieurs étaient déjà venus sous les Perses, et plusieurs autres encore plus anciennement, envoyés comme auxiliaires pour lutter contre le roi d'Éthiopie sous Psammétique; mais ceux-ci n'étaient pas aussi nombreux que ceux que Ptolémée, fils de Lagos, déporta de Palestine (§ 13).

---

[1] Je citerai ces textes d'après PORTEN & YARDENI 1986-1999, sous le sigle TADAE. Placée après ce sigle, la lettre A renvoie au vol. 1, B au vol. 2, etc. Je me contenterai habituellement de renvoyer aux textes originaux, sans énumérer les études récentes.

[2] Leur présence est attestée archéologiquement au fort T.21 au sud-ouest de Péluse (OREN 1984) et par la découverte de carafes du type «Judean decanter» à Tell el-Masḫūṭa et à Taḥpanḥes (HOLLADAY 1988).

[3] *pꜣtꜣrsi* Employé surtout en démotique, ce nom était déjà attesté au Nouvel-Empire.

[4] On notera les obscures allusions en Deut 17,6 et 28,68.

[5] PORTEN (1968, 8–15) présente bien les faits pertinents.

[6] Voir SCHÄFER 1904, 157.

Éléphantine était terre égyptienne, et la résidence privilégiée du dieu Khnoum[7]; on y a découvert beaucoup de documents démotiques aussi bien qu'araméens[8]. L'inscription de Nes-ḥôr que je viens de citer y attestait la présence de soldats grecs, et de deux catégories d'asiatiques que l'on ne peut identifier avec précision. Dans les papyrus araméens eux-mêmes, beaucoup d'autres noms apparaissent à côté des noms hébreux; quand ils ne sont pas égyptiens, ces noms sont souvent iraniens ou akkadiens (noms d'administrateurs et d'officiers), ou encore, araméens sans plus; on rencontre même des éléments tirés des satrapies d'Asie centrale – bactriens, caspiens et chorasmiens. Dans de telles conditions, il était inévitable que la religion des Judéens, éloignés qu'ils étaient, et depuis longtemps, de leur mère-patrie, subisse quelques influences étrangères. Effectivement, en dehors des grands exposés complets et équilibrés, comme ceux de VINCENT (1937) et de PORTEN (1968, 103-186), et des nombreuses discussions autour du «papyrus pascal» (TADAE A 4.2), la recherche sur la religion des Judéens d'Éléphantine s'est surtout concentrée sur les traits qui faisaient accroc au monothéisme, tels que l'association d'Eshem-Bethel et d'Anat-Bethel avec Yaho dans la grande collecte pour le denier du temple (TADAE C 3.15), ou l'invocation de «tous les dieux» ou de dieux particuliers tels que Khnoum dans les en-têtes de lettres (e.g., TADAE D 7.21). Je m'attacherai plutôt aux points sur lesquels Éléphantine restait fidèle à la religion nationale de l'ex-royaume de Juda, celle-là même dont des groupes d'activistes cheminant dans une autre direction nous ont laissé dans la Bible une image profondément révisée.

Cet examen révèle des données importantes. Il fait ressortir un contraste saisissant entre Éléphantine et la Jérusalem contemporaine. À la fin du Ve siècle, au temps où les Judéens d'Éléphantine écrivaient la plupart des lettres et des papiers d'affaires qui nous les font connaître, la religion de leurs frères de Jérusalem devenait rapidement une «religion du livre». Sous Darius Ier (520-486), les rapatriés de Babylonie avaient certes reconstruit le temple de Yahweh et remis en vigueur l'ancien culte sacrificiel. Cependant, moins d'un siècle plus tard, les mémoires de Néhémie refléteront de plusieurs manières l'influence du Deutéronome, et Esdras, qui sans doute ne se rendit à Jérusalem qu'en 398, proclamera solennellement un «livre de la loi de Moïse» (Néh 8,1), dont le contenu exact nous demeure inconnu. Malgré l'attachement des Juifs des siècles subséquents envers le temple et tout ce qui s'y rattache – attachement qui, aux yeux des étrangers, fera assimiler la Judée aux «états-temples» de l'Orient hellénistique[9] –, c'est cette nouvelle direction qui allait déter-

---

[7] Son titre de «Seigneur d'Éléphantine», *nb yb* en démotique, apparaît encore en transcription grecque dans une inscription de 115 av. J.-C. (DITTENBERGER 1903, 247).

[8] Plusieurs de ceux traduits dans PORTEN 1996, 289–377 sont contemporains des textes araméens.

[9] On notera, par exemple, un fragment d'Hécatée d'Abdère, *Ta kata tên politeian*, cité par Diodore de Sicile XL 3, selon lequel Moïse, dans la constitution qu'il laissa aux Juifs, ne voulut pas qu'ils fussent gouvernés par un roi, mais «par le plus sage et le plus juste des prêtres, un dignitaire appelé grand-prêtre...»; et encore, un fragment de Polybe cité par Josèphe, *Antiquités judaïques*, XVI § 136, où les Juifs sont définis par le fait d'habiter autour du temple appelé *Hierosolyma*.

miner définitivement l'essence du judaïsme. Il n'en était pas ainsi à Éléphantine. Comme nous verrons, le côté rituel de l'ancienne religion de Juda y était bien représenté, mais les papyrus et ostraca de ceux qui pratiquaient ces rites trahissent l'ignorance la plus totale des croyances bibliques sur l'histoire et l'espérance du peuple élu, aussi bien que des livres où elles s'expriment. Ces faits ne sont pas sans intérêt pour la formation de l'Ancien Testament, et pour l'histoire religieuse d'Israël[10].

Bien sûr les Judéens d'Éléphantine se réclamaient du dieu national de Juda. Chez eux, il s'appelait Yaho[11], forme que l'on avait aussi utilisée à *Kuntillet 'Ağrūd*[12]. «Yaho le dieu qui est à Éléphantine» est une formule très commune, et on trouve quelquefois «Yaho Sabaoth»[13]. C'est clairement à Yaho qu'était dédié le temple, et son nom, souvent abrégé en *yh*, est l'élément divin dans les trois quarts de leurs noms théophores. Dans certains documents, le nom de Yaho est remplacé par «le dieu du ciel» (*'lh šmy'*)[14], comme il arrive souvent dans les écrits bibliques et juifs des époques persane et hellénistique[15]. Le fait que ce titre n'ait été donné à *yhwh/ yhw* que depuis l'avènement des Perses, et qu'on le trouve à Éléphantine comme dans la Bible, flaire la raison d'état; mais aucune explication détaillée n'a fait l'unanimité chez les chercheurs[16]. Il reste que cet accord Éléphantine/Jérusalem est l'un des meilleurs signes que nous ayons d'une certaine conscience chez les Judéens de Haute-Égypte de faire partie d'une communauté ethnico-religieuse qui débordait l'Égypte.

La plus importante institution des Judéens d'Éléphantine était le temple de Yaho. L'intensité de leur douleur lors de sa destruction (TADAE A 4.7-8) démontre bien son importance au coeur de leur vie religieuse. Son existence était en conflit manifeste avec le Deutéronome, mais non avec la pratique ancienne du royaume de Juda, comme l'archéologie des quarante dernières années nous l'a révélé[17]. Le temple s'appelait habituellement *'gwr'*, mais on trouve aussi *byt yhw* (TADAE A 3.3:1) ou *byt yhh* (TADAE D 7.18:2-3). Les papyrus emploient 'gwr' pour tous les temples,

---

[10] Les remarques qui suivent reprennent dans une large mesure la thèse vigoureusement proposée par COWLEY 1923, xviii-xxviii; elles n'ont que l'avantage du temps et d'une base documentaire plus large et plus sûre.

[11] Ce nom divin est toujours écrit *yhw* ou bien *yhh* (où la mater lectionis archaïque indique la voyelle /o/). Dans les papyrus, c'est *yhw* qui prévaut; *yhh* n'y apparaît que deux fois (TADAE B 2.7:14 et 3.3:2); les ostraca par contre semblent employer régulièrement *yhh* (DUPONT-SOMMER 1947).

[12] On la trouve sur le rebord d'un bol, illustré dans MESHEL 1978, 10. Pour d'autres attestations moins anciennes, voir VINCENT 1937, 39–43.

[13] Pour ce titre, DUPONT-SOMMER (1947, 180–182) citait les ostraca Clermont-Ganneau 167; 175; 186. Dans ce dernier, identique à TADAE D 7.35, *ṣb't* n'est obtenu que par restitution.

[14] TADAE A 3.6:1; 4.3:3,5; 4.7:2,27-28; 4.9:3-4.

[15] Au lieu du «dieu du ciel», TADAE A 4.7:15 a le «seigneur du ciel» (*mr' šmy'*). C'est là l'équivalent de *b'l šmyn* / *b'l šmm*, le nom d'un important baal du premier millénaire. Mais en *Daniel* 5,23, la Bible elle-même emploie *mr' šmy'*!

[16] Pour un résumé des solutions proposées, voir BOLIN 1996, 127s.

[17] Les fouilles d'Aharoni à Tel Arad commencèrent en 1962.

aussi bien égyptiens (TADAE A 4.7:14 = 8:13) que judéen (ibid., lignes 6-7, et souvent). Bien que, dans toute la documentation de l'araméen d'empire, ce terme n'apparaisse jusqu'à présent que chez les Judéens d'Égypte, on ne doit pas nécessairement y voir une innovation postérieure à l'exil de Juda. Le mot akkadien *ekurru*[18] dont il dérive était déjà utilisé par les rois néo-assyriens qui eurent le plus de démêlés avec les Araméens, tels qu'Aššurnaṣirpal II et ses successeurs[19]. Ce terme a pu pénétrer de bonne heure le type d'araméen qui était destiné à un usage généralisé sous les Assyriens, les Babyloniens et les Perses[20].

Les textes ne mentionnent aucune image de Yaho, ni aucun autre symbole censé concrétiser sa présence au temple. C'était sans doute l'autel qui était l'élément le plus saint de ce lieu de culte; en TADAE A 4.9:3-4, le temple à reconstruire est appelé *byt mdbḥ' zy 'lh šmy'*, «la maison d'autel du dieu du ciel». Cette nouvelle désignation sert peut-être délibérément à éviter le mot «temple»; ceci cadrerait bien avec la ligne 9 de ce mémorandum, qui omet les sacrifices d'animaux à l'encontre de la demande formulée par Yedaniah et ses compagnons en TADAE A 4.7-8[21].

Le vocabulaire du sacrifice utilisé à Éléphantine nous est bien connu par l'Ancien Testament: «offrande (végétale) et encens et holocauste», *mnḥh wlbwnh w'lwh*[22]; «offrande (végétale) et encens», *mnḥt' wlbwnt'* (TADAE A 4.9:9); «holocauste et sacrifices», *'lwh wdbḥn* (TADAE A 4.7:28 = 8:27)[23]. On semble également avoir répandu des libations devant Yaho, comme l'a proposé VINCENT (1937, 224-226) en se basant sur le nom *mzrqy'* des coupes d'or et d'argent volées lors du sac du temple (TADAE A 4.7:12 = 8:11). Le verbe «offrir» en contexte cultuel était *qrb;* on le trouve en TADAE A 4.7:25,28 = 8:25,27; 4.9:9.

Dans la Bible, cette phraséologie se rencontre surtout dans des textes qu'on peut dater des VIe–Ve siècles. Ceci s'applique même à la paire *'wlh-zbḥ* (19x), bien que certaines attestations semblent plus anciennes (2 Rois 5,7, histoire de Naaman et

---

18 Ou plutôt, suivant la prononciation assyrienne, *egurru;* voir KAUFMAN 1974, 48.

19 On peut s'en rendre compte en parcourant l'article *ekurru A* du *CAD;* mais voir aussi VON SODEN (1975, 135), qui cite Téglath-Phalazar Ier.

20 Cela rendrait compte en même temps de l'utilisation d' *'gwr' / 'gwr'* en mandéen et dans les textes magiques de Babylonie. Cette utilisation ne devait sûrement rien à l'araméen parlé en Égypte au Ve siècle av. J.-C.; elle devait provenir d'une longue tradition parallèle, dont les traces plus anciennes viendront au jour tôt ou tard.

21 Il est clair d'après TADAE A 4.7:25s (= 4.8:23s) que les holocaustes et autres sacrifices d'animaux étaient normalement offerts «sur l'autel».

22 TADAE A 4.7:21,25 (= 8:21,25). TADAE A 4.7:25 lit *mḥt'* au lieu de *mnḥt'*, et met les trois noms à l'état emphatique.

23 TADAE A 4.7-8, qui distingue entre *dbḥ* et *'lwh*, semble donner à dbḥ le sens plus restreint qui est souvent celui de *zbḥ* ou de *zbḥ šlmym* dans l'AncienTestament. Si les suppliants ne mettent pas au premier plan un type de sacrifice aussi commun, c'est peut-être que les Judéens d'Éléphantine se croyaient libres de l'offrir même en dehors du temple, comme on avait fait si longtemps en Israël et en Juda (VINCENT 1937, 203). Dans la lettre TADAE D 1.12:16, *dbḥ* semble avoir un sens plus englobant: il y est question des «sacrifices de Khnoum le dieu»; mais ce fragment émane-t-il d'un Judéen?

d'Élisée; 10,24, le coup d'état de Jéhu)[24]. La paire *'wlh-mnḥh* (9x) est de même attestée surtout durant les VIe–Ve siècles; mais elle aussi semble avoir été en usage plus anciennement, comme on peut voir par Juges 13,23 (les parents de Gédéon) et 2 Rois 16,13 (le nouvel autel d'Ahaz). C'est seulement en Jér 17,26 que *lbwnh* vient s'y ajouter. Quant à *mnḥh wlbwnh*, cette paire de mots n'apparaît qu'en Jér 17,26; 41:5; Neh 13,5.9. Aucune attestation ne semble donc plus ancienne que le VIe siècle, et ici encore on peut voir que les Judéens d'Éléphantine, malgré leur situation marginale, n'étaient pas étrangers aux développements religieux et culturels de leur peuple.

Le titre donné aux desservants du temple de Yaho est *khn*, comme en hébreu, et non pas l'équivalent araméen *kmr*. La distinction est particulièrement nette dans la grande pétition TADAE A 4:7-8, qui nomme séparément les prêtres de Khnoum (ici, «Khnoub»), *kmry' zy ḥnwb* (ligne 5), et les prêtres (*khny'*) judéens tant d'Éléphantine (ligne 1) que de Jérusalem (ligne 18). Il ne faut rien voir d'insultant dans l'emploi de *kmr* pour les prêtres des autres religions; *kmr* n'est que le terme araméen normal pour les fonctionnaires du culte, et les Judéens d'Éléphantine l'utilisaient sans aucune note polémique dans des textes tel l'acte de donation TADAE B 2.7 (line 15). L'attitude n'est pas la même que dans la Bible, où l'araméen *kmr* n'est emprunté que trois fois, toujours en un sens hostile (2 Rois 23,5; Osée 10,5; Sophonie 1,4). Le fait d'insister sur l'hébreu *khn* même dans des textes araméens qui appelaient le temple *'gwr'* demeure cependant remarquable et doit marquer une distinction délibérée[25].

Les temps sacrés de l'Ancien Testament n'étaient pas inconnus à Éléphantine. Les reliques du «papyrus pascal» (TADAE A 4.1) ne contiennent ni le nom de la pâque, ni celui des azymes, mais on trouvait déjà *psḥ'* dans deux ostraca[26] du début du Ve siècle, et on ne peut nier l'accord des prescriptions partiellement conservées aux lignes 3–8 avec celles que le texte «sacerdotal» d'Exode 12,15–20 consacre à ce complexe cultuel. Le papyrus pascal (daté de 419 av. J.-C.) se présente comme une lettre d'instructions, émanant d'un certain Hananie, dont le patronyme est perdu. Si l'on ne peut identifier ce personnage avec certitude, on ne se trompe sans doute pas en y voyant un instrument des autorités perses; cela expliquerait et l'autorité avec

---

[24] Cette paire *'wlh-zbḥ* est répétée *ad nauseam* dans le récit tardif de Josué 22,23–29, qui insiste sur le fait que les tribus transjordaniennes ne voulaient aucunement offrir des sacrifices sanglants, et que leur autel était purement commémoratif; ceci rappelle l'omission délibérée des mêmes sacrifices en TADAE A 4.9:9.

[25] À un niveau plus modeste, l'emploi de *lḥn'* (e.g., TADAE B 3.3:2), de l'assyrien *lahhinu*, va de pair avec celui de *'gwr'*. Ce terme désigne une espèce de sacristain, responsable de la garde et de l'entretien des vêtements et autres accessoires du culte. On n'a aucune raison décisive d'y reconnaître un lévite. Une telle fonction existait depuis longtemps dans les temples de Syrie-Palestine (2 Rois 10,22), et, tout comme dans le cas d' *'gwr'*, l'araméen a dû emprunter son nom aux Assyriens avant la destruction de leur empire. À la bibliographie du *DNWSI* (article *lḥn*$_2$), on ajoutera DION 1977, 65-74.

[26] TADAE D 7.6:9–10; 7.24:5.

laquelle il s'exprime[27], et le fait qu'il introduise son message par une allusion (mutilée) à un communiqué du roi au satrape Aršam. Puisqu'on observait déjà la pâque à Éléphantine avant l'intervention d'Hananie, il semble raisonnable de supposer avec GRELOT (1972, 385) que celui-ci était chargé de les instruire des plus récents développements qui affectaient sa date[28] et l'ordonnance de son déroulement. Dès qu'on s'approche de la fin du Ve siècle, on voit ainsi l'influence d'autres communautés judéennes s'imprimer de plus en plus sur celle d'Éléphantine.

Le sabbat (*šbh*) est bien attesté[29], et jouait un rôle dans la division du temps. Il est moins clair qu'il mettait fin à toute activité profane. Aucun des textes oú il figure ne requiert cette interprétation, et surtout pas TADAE D 7.16, où un homme enjoint à sa femme (semble-t-il) de venir au-devant du bateau le lendemain, jour du sabbat, pour éviter à tout prix la perte des légumes (terme araméen obscur) qu'il lui expédie. Rien ne permet de déterminer si les premiers mercenaires judéens à venir à Éléphantine y apportèrent le sabbat sous une forme encore archaïque, ou si son observance était influencée par ce qui se passait ailleurs chez leurs frères de race. Le nom de *šbty*, que portent trois hommes d'Éléphantine (TADAE B 3.9:10; 4.4:21; D 1.7:3), et que l'on connaissait aussi à Syène, semble favorable à cette deuxième explication, car on ne trouve ce nom qu'après l'exil, dans la Bible aussi bien que dans les textes épigraphique.

Le «papyrus pascal» enjoint à Yedaniah et ses compagnons d'être «purs» (*dkyn*) pour la fête (TADAE A 4.1:5), et on a détecté la crainte de l'impureté (rituelle?) – la peur d'un pain «impur» (*ṭm'*) – dans l'un des ostraca de Clermont-Ganneau[30]. D'autres pratiques encore nous sont connues et à Éléphantine et par les textes bibliques, avant tout le jeûne et les autres mortifications qui accompagnaient la prière en temps de désastre collectif: les hommes se vêtaient de sacs (*šqqn lbšn*), et leurs épouses s'habillaient comme des veuves (*nšy' zyln k'rmlh 'bydyn*)[31], on s'abstenait de vin et d'huiles parfumées (TADAE A 4.7:15,20-21 = 8:14,19-20)[32].

---

[27] Il est intéressant toutefois que les instructions d'Hananie ne retiennent rien des peines mentionnées en Exode 12,15b.19b.

[28] L'un des ostraca plus anciens, TADAE D 7.6:8–9, montrait plus de flexibilité en cette matière.

[29] Voir TADAE D 7.10:5; 7.12:9; 7.16:2; 7.28:4; 7.35:7; et peut-être aussi 7.48:5, où le mot, incomplètement conservé, serait à l'état emphatique.

[30] PORTEN & YARDENI 1993. On notera de plus que dans son chapitre sous-titré «Pratiques illégales et impures des Judéo-Araméens» VINCENT (1937, 288–293) ne cite, en fait, aucune «pratique impure» déterminée.

[31] Littéralement, cette curieuse expression araméenne devrait se traduire «quant à nos femmes, se comportant [masculin pluriel!] comme une veuve [au singulier]». Pour ne citer que deux auteurs représentatifs, PORTEN (1968: 289) entend ceci d'une abstinence sexuelle, alors que selon GRELOT (1972: 411) les femmes «ont une tenue de veuve». En faveur du veuvage comme métaphore pour la continence, on pourrait citer 2 Sam 20,3 (*ketiv*). Mais VINCENT (1937, 502-3) remarquait à bon droit que «une abstinence du mariage qui aurait duré trois ans ... ne peut guère s'imaginer ...», et que l'image des femmes en tenue de veuve s'accorde bien avec celle des hommes revêtus de sacs.

[32] PORTEN (1978: 169) renvoyait à Esther 4,1–3; mais Joël 1,13–14 est encore plus proche. On trouvera plusieurs autres parallèles chez VINCENT 1937, 499–504.

Plusieurs croient que le *mrzḥ* («banquet»?) de l'ostracon No. 35468a du Caire (TADAE D 7.29) fait allusion à des rites funèbres, mais rien n'est moins assuré[33]. De toute manière, le *mrzḥ* n'est que maigrement attesté dans l'Ancien Testament, et il n'est jamais prescrit ni réglementé dans ses textes normatifs.

Il faut admettre que plusieurs rites vétéro-testamentaires n'ont pas encore été retrouvés à Éléphantine, telles la circoncision des enfants mâles[34] et plusieurs fêtes[35]. Mais les accords que j'ai rappelés sont impressionnants, si on les compare à l'ignorance ou à l'indifférence de ces Judéens vis-à-vis de l'épopée nationale.

De toute première importance est le fait que les textes d'Éléphantine n'emploient jamais le nom d'Israël. Ce phénomène est d'autant plus intéressant que les Judéens ne répugnaient pas à se présenter comme des Araméens[36]. Au-delà de leur identité judéenne, la seule entité plus vaste à laquelle leur groupe eût conscience de se rattacher n'était ni l'ancien royaume d'Israël, qui avait péri pour de bon en 722, ni l'Israël théorique des douze tribus, mais la masse araméenne, conçue en termes géographiques, ou, plus probablement, linguistiques.

On ne trouve chez les Judéens d'Éléphantine aucune allusion à l'élection de leurs ancêtres par Yaho, ni à sa conduite privilégiée de leur histoire, depuis Abraham jusqu'à la chute de Jérusalem et au retour des exilés. De fait, ils ne mentionnent ni Abraham ni aucun autre patriarche[37], ni Jacob qui selon la Bible avait fondé la tradition religieuse de Béthel (Genèse 28; 35)[38], ni Moïse, ni David. Ils n'appellent jamais leurs prêtres «fils d'Aaron», ni «de Lévi», pour ne rien dire de Sadoc[39]. Aucun

---

[33] PORTEN (1968, 179-186) étudiait le *mrzḥ* en contexte de pratiques funéraires. Mais le traitement le plus récent et le plus complet (MCLAUGHLIN 2001) est justement sceptique envers toute interprétation de ce type.

[34] On peut douter que ce rite, moins distinctif en Égypte qu'en Canaan, ait déjà possédé à Éléphantine le statut de signe de l'alliance que consacre le récit de Gen 17.

[35] Je pense en particulier à la pentecôte (*šbw'wt*). PORTEN (1968, 163; 1986, 1) a cru pouvoir déceler cette fête en se basant sur sa proximité chronologique en 400 av. J.-C. envers la collecte pour l'entretien du temple qui eut lieu le 30 juin de cette année-là (TADAE C 3.15 recto, ligne 1). Mais cet indice me paraît insuffisant. On se rappellera que, selon les dernières lignes de ce document, plus de la moitié des fonds devaient aller aux divinités Eshem-Béthel et 'Anat-Béthel.

[36] Voir avant tout TADAE B 2.10:2 et 4.6:2, où un Jedanyah et un Menahem se présentent comme Araméens d'Éléphantine (au lieu de Syène, comme il arrive dans la plupart des textes où un personnage au nom hébreu s'identifie comme Araméen).

[37] En Égypte, les Juifs ne commenceront d'ailleurs qu'aux temps ptolémaïques à donner à leurs enfants les noms des patriarches bibliques; voir PORTEN, dans TADAE D, p. 194. En Judée, ce noms peuvent avoir émergé un peu plus tôt; ainsi, on trouve les noms d'Eliézer et de Siméon en Esdras 10.

[38] VINCENT (1937), dont l'une des principales thèses rattachait à Béthel l'origine des Judéens d'Éléphantine, décrit ceux-ci comme «de petites gens qui vivent en vase clos autour d'un ancien sanctuaire ... moitié ruiné, avec de grands souvenirs» (p. 9). Et pourtant, en dehors des rites du culte, aucun de ces souvenirs qu'il leur prête ne se manifeste dans leurs écrits.

[39] Ceci rend d'autant plus improbable la conjecture de PORTEN (1968, 119; 1986, 1), comme quoi le temple d'Éléphantine aurait été fondé par des prêtres de Jérusalem dégoûtés des initiatives paganisantes de Manassé et influencés par Isaïe 19,19. Cette opinion fait

de leurs textes n'invoque l'alliance ou quelque loi divine que ce soit, et jamais ils ne mentionnent aucun geste de Yaho pour créer, sauver ou punir son propre peuple ou l'humanité en général[40]; et bien sûr aucun prophète ne leur est connu.

Ce n'est pas que Yaho fût pour eux un simple *deus otiosus*. Ils croyaient à son activité parmi eux, et ils comptaient sur lui pour punir Vaydranga, coupable d'avoir détruit leur temple[41]; mais leurs attentes ne dépassaient pas celles des autres orientaux envers leurs propres divinités. Ils ne refusaient d'ailleurs pas toute activité à ces divinités. Ils croyaient ainsi que «Khnoum le dieu» (TADAE A 4.7:5; B 2.7:5) s'acharnait sur eux depuis la venue d'Hananie en Égypte (TADAE 4.3:7). Ils ressemblaient aux Israélites d'autrefois, aux yeux de qui les Ammonites (!) devaient la conquête de leur territoire à leur dieu Kamosh (Juges 11,24), et pour qui l'exil équivalait à aller «servir des dieux étrangers» (1 Samuel 26,19). On ne trouve d'ailleurs dans leur dossier aucun des termes de mépris que les auteurs bibliques utilisent libéralement envers les idoles (*šqwṣ*, *t'bh*, etc.).

En un mot, les Judéens d'Éléphantine pratiquaient des rites semblables à ceux de l'Ancien Testament, mais ils ne savaient rien de l'histoire sainte qui l'anime.[42] On objectera qu'aucun peuple n'est sans mythologie, et que le silence d'Éléphantine sur l'élément narratif de la Bible n'est qu'une illusion d'optique, due à la nature des documents. Yedaniah, Ananiah et leurs compagnons ne nous ont en effet laissé que des écrits pragmatiques, bornés aux affaires de la vie quotidienne, y compris celles de leur temple. Ils n'avaient pas à parler d'Abraham, ni de Moïse, ni des privilèges d'Israël ou de la loi mosaïque. – Mais de telles allusions auraient-elles toujours été hors de propos? COWLEY (1923, xxiii) notait avec raison «We should expect that in 30[25] [= TADAE A 4.7] they would say 'offer sacrifices according to our law'»[43]. Et n'a-t-on vraiment découvert dans leurs habitations que des écrits pragmatiques? Pas tout-à-fait! On a effectivement trouvé des textes littéraires parmi leurs documents et, ce qui est fort intéressant, ces textes n'ont rien de yahwiste.

---

d'ailleurs trop de crédit à la critique biblique de Manassé, et attribue à Isaïe 19,16–25 une antiquité que peu lui reconnaîtront. Les premier prêtres du temple de Yaho étaient plus probablement venus de quelque sanctuaire local de Juda. Même le livre des Rois n'hésite pas à appeler *khnym* ces desservants d'un culte qu'il considère pourtant comme illégitime; voir 2 Rois 23,8f. Au cas où les prêtres d'Éléphantine se rattacherient spécialement à Béthel, il faut noter que l'Ancien Testament appelait aussi *khnym* les prêtres de Béthel et des autres sanctuaires d'Israël (1 Rois 12,31s; 13,2; 2 Rois 17,28; 23,20; Amos 7,10), malgré leur origine censément non lévitique (1 Rois 12,32).

[40] On peut d'ailleurs se demander s'ils eussent été disposés à demeurer en Égypte génération après génération, s'ils avaient cru aux traditions sur l'Exode.

[41] Sur TADAE A 4.8:14-16, on peut maintenant consulter LINDENBERGER 2001.

[42] Il existait aussi de sérieuses divergences sur les demandes éthiques de la torah. Ainsi, certaines clauses des contrats de mariage montrent qu'une épouse avait le droit de divorcer son mari (PORTEN 1968, 209s; 261s).

[43] Il est intéressant que le «papyrus pascal» omette l'allusion à la sortie d'Égypte des «armées» d'Israël, que l'on trouve en Exode 12,17a. Mais dans quelle mesure Hananie était-il représentatif de la mentalité d'Éléphantine?

Ces oeuvres sont en premier lieu l'histoire et les proverbes d'Ahiqar (TADAE C 1.1), un texte polythéiste[44] composite, combinant une *Novelle* historique sur l'Assyrie et un recueil de sagesse analogue à ceux de l'Ancien Testament, écrits dans deux dialectes différents[45]. En second lieu, la version araméenne de la grande inscription de Darius Ier à Bisotūn (TADAE C 2.1), à la fin de laquelle on avait inséré les admonitions du dernier paragraphe de l'inscription funéraire (DNb) du même Darius à Naqš-i Rustam[46]. Le texte d'Ahiqar, dans une graphie du Ve siècle tardif, est un palimpseste, qui repose sur les registres fiscaux d'un port non-identifié, pour l'année 475 av. J.-C.[47]; quant à la traduction de l'inscription de Bisotūn, elle est du temps de Darius II[48], contemporaine par conséquent de la copie d'Ahiqar. On voit que cette littérature était venue jusqu'à Yedaniah et ses collègues à travers un processus de transmission, d'amalgamation et même de traduction. La même chose aurait pu se produire pour des textes hébreux, bibliques ou non – si du moins les Judéens d'Éléphantine avaient connu et vénéré de tels écrits. Comme disait COWLEY (1923, xiv), «The literary pieces, it is true, are evidently of non-Jewish origin, but they show nevertheless the kind of literature which was current in the community»[49].

Ce phénomène est si important, qu'on aimerait pouvoir préciser où les fragments d'Ahiqar et de l'inscription de Bisotūn furent découverts, et mieux mettre en évidence leur association avec l'archive communautaire de Yedaniah. Malheureusement, dans le rapport de HONROTH, RUBENSOHN & ZUCKER (1909) aussi bien que dans le journal de Rubensohn (MÜLLER 1980), la description des papyrus, et plus encore, celle des lieux où les fouilleurs allemands les trouvèrent, est si vague qu'on ne peut identifier les documents dont il est question, et encore moins déterminer quelles pièces les accompagnaient. SACHAU lui-même (1911) ne donne aucune précision de cette nature. Si l'on admet par hypothèse que les textes d'Ahiqar et de Darius furent trouvés séparément, l'un ou l'autre de ces documents a pu venir au jour le 1er janvier 1907 (MÜLLER 1980, 82); le 6 janvier (ibid.); le 7, le 8, le 10 ou le 13 (MÜLLER 1980, 83); ou enfin, le 14 ou le 15 du même mois (MÜLLER 1980, 84). Si les deux écrits furent trouvés ensemble, le 1er janvier, où l'on ne découvrit que «ein grosser und Fragmente von mehreren aramäischen Papyri» semble exclu. La seule chose dont on puisse être certain, c'est que la découverte de ces deux grands textes, comme celle des autres documents de SACHAU (1911), eut lieu dans les maisons *m* ou, moins

[44] Voir LINDENBERGER 1982.

[45] Comme l'avait déjà perçu GREENFIELD 1968, 364s.

[46] Voir SIMS-WILLIAMS 1981.

[47] Voir YARDENI 1994.

[48] Paléographiquement elle est semblable à la masse des papyrus, et, tel que noté en TADAE C, p. 59, la date la plus ancienne qui apparaisse sur un texte administratif encore visible au verso est 417 av. J.-C.

[49] COWLEY a raison de parler d'une «certaine littérature». En Égypte en effet, d'autres textes littéraires circulaient en araméen. Pour ne rien dire du papyrus Amherst 63, araméen mais en translittération démotique, on peut mentionner l'histoire de Bar Puneš (TADAE C 1.2), trouvée apparemment à Saqqara, et le roman historique inscrit sur les parois d'un tombeau à Šēḫ Faḍl (TADAE D 23.1). On ne peut exclure que d'autres écrits comme ceux-là aient été connus et appréciés des Judéens d'Éléphantine.

probablement, *n*[50], l'une et l'autre proche du lieu d'origine des papyrus qu'avaient achetés Lady Cecil et M. Mond en 1904 et que publièrent SAYCE & COWLEY en 1906.

Il est donc indubitable que les textes d'Ahiqar et de Bisotūn étaient connus et appréciés parmi des Judéens d'Éléphantine; mais les données archéologiques ne permettent pas de conclure avec certitude que la seule littérature connue de cette communauté était étrangère aux légendes sacrées d'Israël. En effet, celles-ci auraient pu se refléter dans d'autres assemblages de papyrus araméens, et de tels assemblages ont existé. Deux fois au moins, les 9 et 13 janvier 1907 (MÜLLER 1980, 83s), les fouilles de Rubensohn mirent au jour de nombreux papyrus araméens qui se désintégrèrent aussitôt. Le 13 janvier, cet incident se produisit dans une zone distincte de celle des maisons *m* et *n*, au sud-sud-est de ces maisons; on découvrit encore à cet endroit des jarres inscrites, les unes en araméen, les autres en phénicien[51]. De nouveau, en 1987–1988, les fouilles du Deutsches Archäologisches Institut produisirent deux papyrus araméens mal conservés et plusieurs fragments[52], dont la plupart émanent clairement des Judéens du Ve siècle. Ces textes proviennent du même «quartier araméen» que les textes de 1907; mais la maison P où ils furent découverts n'est ni la maison *m* ni la maison *n*[53]. On ne sait rien du contenu des papyrus perdus du 13 janvier 1907, et ceux de 1987–1988 sont d'ordre économique et familial; mais, du pur point de vue archéologique, il demeure toujours possible que des textes encore à découvrir dévoilent quelque familiarité avec l'épopée biblique.

La présence de textes littéraires étrangers à la Bible (Ahiqar, Bisotūn) parmi les papyrus de la communauté judéenne acquiert tout son intérêt quand elle s'ajoute au silence de tous les documents publiés sur Israël et sur l'image biblique de son passé. D'après ce que nous savons des origines de cette communauté, il est raisonnable de supposer que celle-ci pratiquait encore le genre de religion que ses premiers membres avaient apporté du Juda du VIIe siècle. On doit faire la part de quelques influences du milieu, et nous avons vu que l'impact des autres adorateurs de Yaho/Yahweh répandus dans l'empire perse commençait à se faire sentir[54]; mais tous les faits de religion que j'ai mis en évidence étaient attestés, au moins sous quelque forme encore primitive, dans la Judée pré-exilique. L'important est que tous ces faits de religion, excepté évidemment la croyance fondamentale en Yaho, relèvent du culte, alors que l'image d'Israël et de son histoire qui finit par se cristalliser dans l'Ancien Testament

---

[50] Voir HONROTH, RUBENSOHN & ZUCKER 1909, 28-29 et planche III.

[51] Voir HONROTH, RUBENSOHN & ZUCKER 1909, 25 et planche III; cf. MÜLLER 1980, 83s. D'autres jarres inscrites semblables furent découvertes au même endroit en 1987; voir KAISER *et al.* 1990, 217.

[52] L'*editio princeps* de ces textes a été confiée au Professeur W. Röllig, mais, de concert avec PORTEN & YARDENI, il en a déjà donné une première publication en TADAE D 3.16–18; 3.21; 4.23; 5.22; 5.33–35; 5.41.

[53] Sur sa localisation, voir KAISER *et al.* 1990, 217s. Sur les divers assemblages (*Fundkomplexe*), voir FARID 1990, 252.

[54] «Dieu du ciel»; l'élimination des sacrifices sanglants comme condition mise à la reconstruction du temple; *mnḥh wlbwnh;* l'intervention d'Hananie et les affinités P de ses instructions pascales; le nom propre *šbty*.

fait complètement défaut. Il serait exagéré d'en conclure à une pure invention post-exilique de cette histoire, dont plusieurs dates et personnages sont confirmés par l'épigraphie et l'archéologie; mais on peut tenir pour hautement vraisemblable qu'elle n'avait ni pénétré le gros de la population, ni bien sûr reçu l'aval du clergé des «hauts-lieux».

Ces conclusions, je l'espère, ne s'écartent guère de la vision d'Israël qui se dégage de l'oeuvre du Professeur Manfred Weippert – un ami et un modèle, dont j'admire les travaux depuis plus de trente ans. C'est une joie et un honneur que de les lui présenter[55].

Bibliographie

BOLIN, T. B. 1996. The Temple of יהו at Elephantine and Persian Religious Policy: EDELMAN 1996, 127–142.

COWLEY, A. 1923. Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C. Oxford.

DITTENBERGER, W. 1903. Orientis Graeci Inscriptiones Selectae. Leipzig.

DION, P.-E. 1977. Synagogues et temples dans l'Égypte hellénistique: Science et Esprit 29, 45-75.

DUPONT-SOMMER, A. 1947. «Yahô» et «Yahô-Ṣeba'ôt» sur des ostraca araméens inédits d'Éléphantine: CRAIBL 1947, 175-191.

DNWSI = J. HOFTIJZER & K. JONGELING, Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions, 2 vols. Leiden 1995.

EDELMAN, D. V. éd. 1996. The Triumph of Elohim: From Yahwisms to Judaisms. Grand Rapids.

FARID, A. 1990. Ein demotisches Familienarchiv aus Elephantine: MDAIK 46, 251–261.

GREENFIELD, J. C. 1968. Traits dialectaux en araméen ancien: Lešonenu 32, 359–368 (en hébreu).

GRELOT, P. 1972. Documents araméens d'Égypte. Paris.

HOLLADAY, J. S., JR. 1988. A Biblical/Archaeological Whodunit: Canadian Mediterranean Institute Bulletin 8.2, 7s.

HONROTH, W.; O. RUBENSOHN & F. P 1909. Bericht über die Ausgrabungen auf Elephantine in den Jahren 1906–1908: ZÄS 46, 14–61.

HUGHES, G. R. 1984. The so-called Pherendates Correspondence: THIESSEN & ZAUZICH 1984, 75-86.

KAISER, W. *et al.* 1990. Stadt und Tempel von Elephantine: 17./18. Grabungsbericht: MDAIK 46, 189-246.

KAUFMAN, S. A. 1974. The Akkadian Influences on Aramaic (AS 19). Chicago.

LINDENBERGER, J. 1982. The Gods of Ahiqar: UF 14, 105-117.

LINDENBERGER, J. 2001. What Ever Happened to Vidranga? A Jewish Liturgy of Cursing from Elephantine: P. M. M. DAVIAU, J. W. WEVERS & M. WEIGL, The World of the Aramaeans, III (JSOT.S 326). Sheffield, 134–157.

[55] Je tiens aussi à exprimer mes plus vifs remerciements aux professeurs André Lemaire, Bezalel Porten, Dietrich Raue et Wolfgang Röllig, à qui je dois mes renseignements sur les découvertes de papyrus de 1987–1988; j'endosse évidemment la pleine responsabilité pour toute erreur d'interprétation qui aurait pu se glisser dans mes discussions.

McLAUGHLIN, J. L. 2001. The marzeah in the Prophetic Literature: References and Allusions in Light of the Extra-Biblical Evidence (VT.S 86). Leiden.

MESHEL, Z. 1978. Kuntillet 'Ajrud. A Religious Centre from the Time of the Judaean Monarchy on the Border of Sinai. Jérusalem.

MÜLLER, W. 1980. Die Papyrusgrabung auf Elephantine 1906-1908: Das Grabungstagebuch der 1. und 2. Kampagne: Staatliche Museen zu Berlin, Forschungen und Berichte 20/21, 75–88.

OREN, E. D. 1984. Migdol: A New Fortress on the Edge of the Eastern Nile Delta: BASOR 256, 7–43.

PORTEN, B. 1968. Archives from Elephantine: The Life of an Ancient Jewish Military Colony. Berkeley – Los Angeles.

PORTEN, B. 1978. The Archive of Jedaniah ben Gemariah from Elephantine: The Structure and Style of the Letters. I: ErIs 14 (H. L. Ginsberg Volume), 165–77.

PORTEN, B. 1984. Select Aramaic Papyri from Ancient Egypt. Jérusalem.

PORTEN, B. 1996. The Elephantine Papyri in English. Three Millennia of Cross-Cultural Continuity and Change (DMOA 22). Leiden.

PORTEN, B. & A. YARDENI 1986-1999. Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt. 4 vols. [A, B, C, D]. Jérusalem (abréviation: TADAE).

PORTEN, B. & A. YARDENI 1993. Ostracon Clermont-Ganneau 125(?): A Case of Ritual Purity: JAOS 113, 451–456.

SACHAU, E. 1911. Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militärkolonie zu Elephantine: Altorientalische Sprachdenkmäler des 5. Jahrhunderts vor Christus, 2 vols. Leipzig.

SAYCE, A. H. & A. E. COWLEY 1906. Aramaic Papyri Discovered at Assuan. London.

SCHÄFER, H. 1904. Die Auswanderung der Krieger unter Psammetich I, und der Söldner-Aufstand in Elephantine unter Apries: Klio 4, 152–163.

SIMS-WILLIAMS, N. 1981. The Final Paragraph of the Tomb Inscription of Darius I (DNb, 50–60): The Old Persian Text in the Light of an Aramaic Version: BSOAS 44, 1–7.

SODEN, W. VON 1975. Le temple: terminologie lexicale. Einleitung zum Colloquium am 6. Juli 1972: Le temple et le culte (CRAI 20). Leiden, 133–143.

TADAE = PORTEN & YARDENI 1986–1999.

THIESSEN, H.-J. & K.-T. ZAUZICH ed. 1984. Grammata demotika. Festschrift für Erich Lüddeckens. Würzburg.

VINCENT, A. 1937. La religion des Judéo-Araméens d'Eléphantine. Paris.

YARDENI, A. 1990. New Jewish-Aramaic Ostraca: IEJ 40, 130–152.

YARDENI, A. 1994. Maritime Trade and Royal Accountancy in an Erased Customs Account from 475 B.C.E. on the Ahiqar Scroll from Elephantine: BASOR 293, 67–78.

Assyrian and pre-Socratic Astronomies and the Location of the Book of Job

Baruch Halpern

In two previous studies (forthcoming a, b), I have attempted to relate the astronomy of the Judahite elite of the 7th-6th centuries BCE to slightly later developments in astronomical speculation among the pre-Socratic Ionians. The evidence indicates that the pre-Socratic and Judahite views of the heavens both stem from Assyrian and Babylonian influence in the context of imperial competition to recruit allies from elites on their peripheries. This note represents a supplement to those essays. It treats the closely-related astronomical presuppositions of the book of Job.

So far as the evidence will take us, the dominant Israelite elite view of the heavens seems to have shifted sometime between 701 and 622 BCE. The works of the literary prophets of the 8th century – Amos, Hosea, Isaiah and Micah – were codified shortly after 701, as a definitive interpretation of the events of that year, and as a justification both of the measures taken in preparation for those events and of their disastrous outcome. Generally speaking, they evince a traditional Israelite (and Canaanite) view of the physical nature both of the heavens and of the underworld. The world is divided into three – the heavens, the earth and sea, and the underworld. For these authors, YHWH «treads on the high places of the earth» (Am 4:13; Mic 1:3; cf. Job 9:8), «rides the clouds» (*rkb b-'rbwt* = Ug. *rkb 'rpt*, Ps 68:5) or «the swift cloud» (Isa 19:1),[1] or rides «the heavens» (Deut 33:26), or «a cherub» (2 Sam 22:11; Ps 18:11).[2] YHWH, whose dwelling is terrestrial in J (Gen 2-3), rides through the skies, on cloud, on the wings of the wind, three-dimensionally. In all likelihood, this figures both the storm and the crossing of the sky by the sun. In addition, the stars are real, and are the active members of YHWH's retinue, the heavenly Host of YHWH of Hosts. The heavenly bodies thus descend to the underworld at night, to rise in the morning.

But in the literature of the late 7th century, the stars are no longer three-dimensional bodies possessed of their own volition. Rather, the heavens themselves now consist of a vault, for the most part construed as consisting of ice, so that one can have «heavens of the heavens» (as Deut 10:14; 1 Kings 8:27) above the vault.[3] For

---

[1] Cf. Isa 14:14, where Helel hopes to imitate or rival the high god and «ascend on the high places (= backs) of the cloud». For the translation, see BARRICK 1977.

[2] Compare also Isa 58:13 = Deut 32:26, in which YHWH mounts Israel on the high places of the earth. For the concept of the god riding through the sky, see CROSS 1973, 164-165 and 165-166 n. 86.

[3] See also the echoes of this view in 2 Chron 2:5; 8:18; Ps 148:4; and, interestingly, Neh 9:6. Once imported from Mesopotamia, the idea of an upper heavens persisted even when the motion of the planets and, in some cases, the stars, again became three- rather than two-dimensional. The concept of a vault may underlie Amos 9:6, which, whether or not it

P and Ezekiel, the stars are membranes («eyes») in the ice-vault of the heavens, permitting light and water to penetrate into the biosphere from the realm of YHWH above (HALPERN, forthcoming a). YHWH furnishes the light, which in Ezekiel issues from his very being, and the holes in the vault are the media of this light's transmission to the earth. The importance of this conception has hitherto not been generally understood, though individuals have recognized its general pattern.[4]

For Jeremiah, the stars seem to be membranes as well, conceived of as merely illusory holes, which he addresses as *hebel*, phantasms, and *šeqer*, deception (or, mere appearance). Deutero-Isaiah, conversely, speaks of the stars as real, an almost Pythagorean chorus of the heavens whom YHWH names one by one (40:26; 45:12; 48:13; chorus in 44:23; 49:13); but they are not independent enough to warrant prediction (47:13-15). Nor do they seem to circulate, as in earlier conceptions, under the earth (these early views led, for example, to comparisons of the numbers of Israelites with the stars, as a comparison to the number of the ancestors). The stars, in Deutero-Isaiah, may thus still be pinned to the «thin» vault of the heavens (*dq*, Isa 40:22), which YHWH pitched much like a tent. YHWH, for Deutero-Isaiah, sits on the dome of the sky (Isa 40:26, «the circuit of the earth»), which is again made of water.

In contrast to Deutero-Isaiah, Jeremiah denies that YHWH is in any sense localized. Rather, Jeremiah's YHWH pervades infra-cosmic reality, probably like the god of Xenophanes and more certainly – though this has not uniformly been understood – like the Being of Parmenides. Jeremiah has an earth that is infinite in depth, but perhaps limited in extent (Xenophanes's earth is unlimited in both dimensions). Jeremiah, like P (and like Xenophanes), has no underworld, whereas certainly Trito-Isaiah has. The latter is far less explicit about his cosmology than are the other sources enumerated here. But his underworld is lacking in P, Ezekiel and Jeremiah (and perhaps in Deutero-Isaiah, whose earth seems to be infinite in horizontal extent). For Trito-Isaiah, too, the sun and moon, at least, seem to be ephemeral in character (60:19-22), a viewpoint that suggests contact with the atmospheric theories of Xenophanes. Whether Trito-Isaiah thought that astral bodies circulated to the underworld is a question. The contacts between the Israelite sources and pre-Socratic philosophy indicate that Assyrian and Babylonian influence affected the peripheries very heavily in this period (HALPERN, forthcoming b)

A question that arises in this connection is the astronomy of the book of Job, and whether its nature can help us to date the book. Job still has the ice dome of the heavens, that YHWH pitches like a (domed) tent also in Ezekiel and Deutero-Isaiah (and probably also Genesis 1; HALPERN, forthcoming a). On top of this, as in Ezekiel 1, YHWH sits enthroned. Thus, in Job 9:8, the high places of the Sea are in

---

is original to the first canonical edition of the book (around 701), almost certainly reflects original material (as 9:5 to a large degree reflects 8:8, while 9:6 alters the continuation in 8:9). However, the notion of the sun setting indicates that it remained three-dimensional in the author's thought.

[4] My student, Jeffrey Veenstra, calls my attention to VAN TILL 1986. Note further MERCER 1957, 55.

the heaven (see 9:5-10). In Job 22:12-14, the «thick cloud», as frequently in the book, is the ice vault. In 26:7-8, the ice vault holds the upper waters in the vicinity of the pole-star «north», while in 26:9-10, the *ksh* is the cloud cover of the ice vault.[5] Similarly, Job 37:18 describes the celestial plating as having the hardness of a cast mirror. And Job 38:28-30 describe the hoarfrost of heaven extensively.

In the surface of this great vault lie stars, as membranes permitting light, air and water to penetrate through the firmament, or ice canopy, into the biosphere, Job's «land of the living». The stars themselves are described as «inscriptions» in the heavens, though the term is usually translated as «laws» of one or another sort, in 26:9-10; 28:23-28. In these passages, the rain and lightning penetrate through a channel that YHWH makes. Job 38:25-27 adverts to the same channel through the frost of heaven, as a path for rain, lightning and thunder; the preceding verse leads up to this complex by asking how light is distributed onto earth. In 26:13-14, the serpent, probably Drago or Hydra, is inscribed in the heaven; it may be that the suspended Leviathan is also thought to be celestial, or at least to have a celestial counterpart, possibly the Milky Way (40:25-26, 29; 41:6-13). Some stars engraved in this ice canopy are perhaps the sources through which wind is admitted, as well as rain and the light emanating from YHWH's nimbus.

Still, Job equates the sons of God with the stars repeatedly (esp. 38:7). And the sons of God are active in the policing of the cosmos and in setting policy regarding its maintenance (chaps. 1-2). So at least some of the stars have a reality that does not comport with their identification as mere membranes in the ice-vault. Further, Job refers to the sun and moon as shining forth, but never makes reference to the stars as having their own light (as 25:3, 5; 31:26-28). And, in 9:7, YHWH must «seal» the stars from above to prevent light penetrating through them,[6] but can simply instruct the sun not to rise. Thus, the sons of god, in contradistinction to the stars, seem to be three-dimensional astral bodies, circulating below the vault but not necessarily below the earth.[7] In the text, the zodiacal constellations predict the onset of the rainy season (and see below). The zodiacal stars are a part of the vault, whereas the sun and moon, and probably the planets, and comets, shooting stars, lightning and probably fixed stars, are independent of its rotation and sublunary. It bears note that this seems to be parallel to Anaximenes's solution to the problem of a celestial regularity characterized by differential geocentric orbital cycles, with the earth in mid-air, but without the stars circulating beneath the earth. However, in Job, the stars are either pure wind (= spirit, cf. Job 3:9), who can thus circulate through the earth, like

---

[5] Read the first stich of 26:9, «who plates the surface of the (cloud) cover». Cf. Akk. *uhhuzum*. The alternatives, «throne» and «full moon», do not really come into consideration here.

[6] On the usage, and the meaning of the term, *b'd*, HALPERN 1996, 57 and n. 55.

[7] This analysis follows a suggestion of my student, Alicia Korenman, in seminar, March 2001. Note further Job 3:16, suggesting that miscarried children never see light, and the consistent reference to the underworld in Job as a place of darkness, in which the light is darkness.

the Satan (as 1:7), or the counterparts in the heaven above the ice canopy of the inscriptions in that canopy.

Job also has a finite earth, in mid-air, with the polestar suspended above it and nothing supporting it from below (26:7-8), a view paralleled in Anaximenes. It may be, again, that for Job, the astral bodies do not circulate to the primordial underworld, a place which the text consistently describes as one of darkness. Yet Job clearly envisions such an underworld, and even suggests that there is a location at which, as in the Maqlû ritual, the paths of the underworld, earth and heavens coincide.[8]

Even so, Job takes the constellations far more seriously than any literature of the 7th century, and than most of the literature of the 6th century. So, two passages, at least, in addition to those mentioned above, name constellations. Job 9:9 mentions *'āš*, *k^esīl*, and *kīmā* – the first term is disputed, the others are Orion (*k^esīl*, T *npyl'*, cf. Gen 6:4) and the Pleiades (Ebla *ka-ma-tu* = MUL.MUL; see HOROWITZ 1998, 160 n. a). The other passage in Job that clearly names constellations is Job 38:31-32, with a further possible reference in 38:36. These segments have occasioned controversy.

Job 38:31-32 mention «the pleasant things» (if one does not emend, the delights, jewels) of the Pleiades; the «drawers» (the ones that draw, f. pl.) of Orion (*k^esīl*);[9] and then, two constellations or stars whose identification is disputed. The first of these is *mazzārōt*, the second *'ayiš*, the *'āš* of Job 9:9. Job 38:36 runs: «who placed wisdom in the *ṯḥwt*, or who gave wisdom to the *śkwy*?»

This last verse has inspired a number of interpretations. The dominant one in the literature is influenced by the Talmudic identification of *śkwy* as a «cock» (though there is some confusion there as to which dialect employs the term in that sense).[10] In this interpretation, which was introduced to the mainstream of scholarship by E. DHORME (1967, 591-593), the *ṯḥwt* is Thoth, the Egyptian god *ḏḥwty*. According to the interpretation, the term refers to Thoth as an ibis, however, and this bird is in parallel with the «cock». This seems forced, since there is no reason to expect an identification of Thoth as an ibis, and there is also no reason to expect this most

---

[8] Especially Job 38:16-21. See also 26:5-6: the Rephaim go into labor below, the waters and their inhabitants (Massora: Rephaim go into labor, beneath the waters and their inhabitants); Sheol is naked opposite him, there is no covering to 'Abaddon (= Sheol). Note also 28:21-22. On the Maqlû and its location, see ABUSCH 1995. Abusch suggests an identification of the ritual's location with West Semitic Zaphon – the north, the northern divine mountain, and the pole star – which is the focus of the location of Yhwh in Job (26:7-8) and of the generative goddess in the theology of Parmenides (Aetios II 7, 1 = DK 28 A 37).

[9] Note the Mesopotamian term, *ṣerrēt šamê*, CAD S9 135 4, «lead-rope(s) of heaven», also associated with rain. These, like the «drawers» of Orion are «loosed» (*petû*, cognate with Hebrew *ptḥ* in Job 38:31-32), when rain falls. HOROWITZ 1998, 263, with references in n. 27, holds for an association of *ṣerrēt* with *ṣirtu*, breast, construed by him as teats; however, that may be a function of paronomasia rather than the original concept.

[10] jBerakot 9.2 claims this was the term for a cock at Rome, while bRosh Hashana 26a holds that it was the North African term (at Gennaseret). The confusion is telling.

monotheistic of books to invoke an Egyptian god at all, in this or any other context. Moreover, one would expect, normally, the reflex of Egyptian /ḏ/ to be /ṣ/ in Hebrew,[11] not /ṭ/ as this interpretation demands[12]. Alternatively, scholars have taken *ṭḥwt* to be Thoth as the god and *śkwy* to be the planet Mercury, *souchi* in Coptic, who is equated with Thoth as Hermes Trismegistos.[13]

In sum, in the three passages in question, we have the following lists of terms:

9:9 *'āš, kᵉsīl, kīmā,* chambers of the south wind
38:31f *kīmā, kᵉsīl, mazzārōt, 'ayiš*
38:36 *ṭḥwt, śkwy*

For the first three terms in 9:9, the Septuagint translates, the Pleiades, Hesperus, Arcturus, where the Vulgate offers Arcturus, Orion and the Hyades. In 38:31-32, however, the Septuagint renders, the Pleiades, Orion, Mazouroth, and Hesperus, which suggests either a different translation tradition than in 9:9 or the possibility of a variant *Vorlage* in 9:9 (*kīmā, 'ayiš, kᵉsīl*; it is less likely that the *Vorlage* in 38:31-32 was variant). Saadia renders 38:31 as the Pleiades and Canopus.[14] Most commentators differ from the versions in 38:32, and identify *'ayiš*, described as being conducted «with (*'l*) her children», as Ursa Major (AV Arcturus).[15] Typically, in 38:32, *mazzārōt* is also no longer understood as a variant on *mazzālōt*, constellations, scholars agreeing that a single star or constellation must be in point: YHWH asks Job whether he can produce the feature «at its (singular) appointed time». DHORME (1967, 589-590) suggested an etymology from *nzr*, and linked this to the Corona Borealis. GORDIS (1978, 452) mentioned that possibility, along with an etymology from *mzhrwt*, «shiny», implying a tie either to the Corona Borealis or to Venus, based on Arabic usage; he also entertained an etymology from *'zr*, suggesting a girdle, or the zodiac; and, additionally, a link to the Arabic term for the Milky Way.

Orion and the Pleiades are mentioned in tandem in both 9:9 and 38:31; *'ayiš* appears before them when they occur in the order, Orion, Pleiades, and after them when they occur in the opposite order. Inasmuch as Orion pursues the Pleiades westward across the sky, this indicates that *'ayiš* lies to the east of these constellations. Thus, the order of enumeration in Job 9:9 is east to west, while that in 38:31-32 is west to east.

---

[11] See HOCH 1994, 437 for the standard equivalences.
[12] Note, however, that *ṯ* and *ḏ* merged with *t* and *d* in some words or positions as early as the 2nd millennium BCE; and cf. Persian period Aramaic transcriptions of Egyptian names: *ḥr-wḏ3* → *ḥrwṭ*; *mśḏy* → *msṭy* (KORNFELD 1978, 81. 83).
[13] GORDIS 1978, 452. Still other scholars do not admit any reference to the heavens in 38:36.
[14] See GOODMAN 1988, 385. Saadia conversely takes 38:32 to mention «the stars» (no doubt identifying *mzrwt* with *mzlwt*) and «the daughters of *Na'š*», while in 9:9 (on p 226) he renders *'āš* as Ursa Minor – the Pallbearers.
[15] See POPE 1965, 255. Note that Arcturus, «the bear watcher» in Greek astronomy, vividly follows the rotation of the Big Dipper (Ursa major).

The latter text is a key to identifying the stars in question. It occurs in the context of a longer passage whose primary concern is with the issue of precipitation (Job 38:25-37). And, proceeding west to east along the constellations of the ecliptic, the Pleiades and Orion are very much the signs of the rainy season, which effectively begins with the rise of the Pleiades. The odds, therefore, are that the constellations of 38:31-32 are those that augur and deliver rain.

What, then, are the constellations of Job 38:32? The rainy season, effectively, draws to an end as Leo appears in the evening sky, as Arcturus and Virgo rise. But as the timely appearance of constellations is in point, it is unlikely that *'ayiš* is Ursa Major, a circumpolar constellation almost always at least partially in view. It is thus more than likely that *'ayiš* is a constellation on the ecliptic.

Most probable of all is Leo. As noted, earlier commentators identify *'ayiš* with Ursa Major or with Arcturus (and in one case with Ursa Minor). Still, the Targum renders *lby'*, and Leo does lie to the east on the ecliptic from Orion. Tellingly, *'a(y)yut*; is the Arabic term, perfectly cognate, for a lion and for Leo. Further, Leo can be said to have multiple children, judging from the star-clusters that lie under and behind it. In Arabic astrology, several of Virgo's stars are understood to be pursuing Leo (POPE 1965, 255). And the many visibly bright stars beneath it also come into question as possible «children».

This means that *mazzārōt*, with an apparently plural form but a singular construction, should occupy a position east of Orion and west of Leo. Here, there are three major candidates. Between Orion and Leo stands Cancer. Above Orion and offset to the east stands Gemini. And just behind Orion are the stars associated with Canis Major (the brightest star in the sky), Canis Minor and Lepus. Of these, Cancer is faint relative to Leo, Orion and even the Pleiades; and, it is not normally construed as plural. On the other hand, it occupies just the right position on the ecliptic. Gemini is naturally construed as plural, but is, so to speak, closely twinned with Orion. So it is difficult to stipulate which of the possibilities is *mazzārōt*. Still, it must be one of the three, and Canis Major and Minor perhaps make the best candidate, as one can parse *mzrt*, with Gordis, as a *maqtal* formation from *zhr*, «to shine forth». Any of these solutions keeps the references for the rainy season, which the context indicates is in point, on the ecliptic, where timeliness is a criterion. The reference, in 38:32, to the rising of *mazzārōt* «in its time» is an index that the text stems from a time no earlier than the 7th century, when the idea of a star's *adannu* was enshrined in the formal language of the Assyrian academy. It also indicates that the constellation was zodiacal.

What of 38:36? «Who placed wisdom in *ṭḥwt*, or who gave insight to *śkwy*» Thoth aside, *ṭḥwt* has resisted explanation; but *śkwy*, as noted, has attracted confident explications. As to the former, the idea that it is the clouds covering heaven, forefronted in AV, is consistent with the cosmology of Job, which includes an ice-vault of the heavens. But although it could be revocalized as a passive *qal* participle of an unattested bi-form, *śky*, of the geminate verb, *skk*, «to cover», *śkwy* should not be compelled to bear the weight of sustaining such an interpretation (this holds,

too, for the patronym, *śkwy*, found on a 4th-century seal at Tel Michal).[16] It is preferable to construe it, instead, as another constellation. The preceding verse speaks of YHWH inscribing the heavenly vault, and making a way for (light) rain and lightning, from beyond the vault, to reach the biosphere. And this verse asks who placed wisdom in these entities: given that Job 28:12-22 denies that wisdom is in the realm of mortal circulation – in the underworld, sea, sky or earth – the chances are that the author meant to place wisdom in or above the vault attested in other passages in Job (9:7; 22:12-14; 26:9-10; esp. 38:28-30). As the «inscriptions (= laws) of the heavens» were thought to communicate divine wisdom, certainly in Mesopotamia, just as terrestrial writing communicated human wisdom, an association with constellations seems to be indicated.

Most probably, *śkwy* is Perseus, Sumerian šu.gi (Sum. š sometimes → s/ś;[17] Sum. g → k, as in É.GAL → *hēkal*). Šu.gi is the «elder» (*šību*) of the sky, and perhaps notionally responsible for tending the animals for the next day's sacrifices. He is thus an appropriate receptacle for «insight». At the same time, *śkwy* may be related to *śky*, certainly by the author of Job: the latter is the root of the term *mśkyt*, a term for an image. That is, the text may understand Perseus as the constellation par excellence – and it is likewise a (late) winter constellation, which was construed as being on the ecliptic in Mesopotamian astronomy.[18] Indeed, the association of Sekwi with Perseus may even explain its later association with a cock: the latter is sometimes called «the Persian bird» in classical sources.[19]

ṭḥwt, in this light, could conceivably be understood as «plasterings», and the latter could be taken to refer to the constellations generally; but Job typically refers to the constellations as «inscribings» (*ḥq*). An alternative is that *ṭḥwt* is cognate with Akkadian *ṭehû*, a technical term for the approach of astral bodies to one another (thus: «the approachings»). Most likely of all, however, is that it represents the name of yet another star or constellation, presumably also on the ecliptic in Mesopotamian astronomy (Ares, Andromeda?). That is, YHWH placed Wisdom into the constellations, and this comports with the question, in 38:33, whether Job understands the inscribings of the heavens and can implement the writing of the heaven on the earth. Probably, 38:33 refers to the bringing on of the rains – 38:34 recurs to their onset again. And rain remains the subject of the discussion through 38:38.

Comporting with 38:33, then, 38:36 would suggest that YHWH had inscribed wisdom in the heavens, and particularly had written it in the stars. The stars of the vault are a text, in which YHWH has explained the way of the cosmos. Other heavenly phenomena are, for Job, the gods, as the parallelism between 38:7a, «stars of morning» and 38:7b, «sons of god», illustrates. And yet the stars themselves,

---

[16] And of course for Sekayah, 1 Chron 8:10. Cf. BARAG 1986-87, 18-19 n. 73; NAVEH 1998, 93. The script is Hebrew, not Aramaic.

[17] So my colleague, Gonzalo Rubio, in correspondence.

[18] In Mul Apin I iv 32. See HOROWITZ 1998, 171.

[19] As Aristophanes, *Birds* 485, 707; and simply «the Persian (one)» in Cratinus 259. The connection to the identity of Sekwi was made by my student, Jonathan David, in conversation.

even were they real and plastered to the ice-vault of the heaven, remain etchings, inscriptions, in that vault: the way of thunderbolts in 28:26 involves inscription of the heaven in 28:26a to permit the rain to fall, through the stars. So, in a way that is not witnessed, or may even seem to be ridiculed, in Deuteronomy 4, Jeremiah 10 and Deutero-Isaiah, Job reaffirms that the stars and constellations *do* augur the times on earth. Specifically, they demarcate the seasons and foretell what sorts of weather and prevailing winds will soon eventuate. This is not the sort of divination scorned in the other immediately pre- and post-exilic literature; but Job certainly claims that they are useful in the way that Genesis 1:14 claims that they are. The stars do tell the future, and very practically; and Job in no way denies that they might foretell events more metaphorically. Thus the disdain for divination that begins with Deuteronomy and Jeremiah – partly as a result of increasingly mechanistic views of the sky – and culminates in Deutero-Isaiah and Xenophanes now has a very pragmatic rebuttal. The likelihood is that the rebuttal reflects a period after Deutero-Isaiah.

But the astral conceptions of Job antedate those of Parmenides, in which the moon is a reflector of the sun,[20] and Empedocles, in which the moon is the cause of eclipses,[21] while the earth's shadow, too, causes the phases of the moon.[22] In these latter Eleatics, whose thinking was no doubt underpinned by Mesopotamian (now Persian) astronomical advances, the three-dimensional astral bodies already travel around the earth again, although there remain stars pinned to the top of the rotating heavenly vault. Thus, comparison with astronomical conceptions elsewhere suggests a date for Job before around 450, and perhaps closer to 500[23].

But what is of greatest interest is that Job and the Milesians, particularly Anaximenes, share a vision of the sky. Here again there is evidence of a common dialogue in the eastern Mediterranean world from the late neo-Assyrian through the early Persian era. The common intellectual heritage emanating from Mesopotamia, and originally from Assyria, is never more evident than in the conceptualization reflected in astronomical theory. Greek, and Biblical, astronomy in the 7th-5th centuries derives from imperial recruitment of peripheral elites. The three developed at the same time, in a conversation that extended from the center outward, and in lockstep, to create an international elite culture trending toward the rejection of tradition – and thus the birth of Western consciousness.

The Babylonians, who must have conveyed to Thales, perhaps with the intention of balancing Median and Lydian sovereignty, the news of the coming solar eclipse of 585, seem to have pursued the same strategy as Assyria before them. And the conversation with all parts of the Mediterranean continued under the Persians. But the elites that accepted the new astronomy, like those of Ionia and then mainland Greece and Italy, also had their own uses for the cosmology and its implications,

---

20 DK 28 B 14; 28 B 15. The «alien» light of the moon is very probably that of the sun, which is the principal astral body in Parmenides's thought, whereas the stars remain riveted to the sky-canopy.

21 DK 31 B 42; 31 B 43.

22 DK 31 B 47; 31 B 48.

23 See for completely independent argument to the same rough date KNAUF 1983; 1988.

which they exploited to a degree that later would be lampooned in Aristophanes's *Clouds*.[24]

Like neo-conservatives in the Greek philosophical tradition – in particular Heracleitus, but also Parmenides and Empedocles – the author of Job seeks to salvage elements of traditional culture, such as divination and the significance of the astral bodies, from the devastating critique to which these had been subjected in the 7th-6th centuries. But as in Greece, the defense beats a strategic retreat. The stars are gods, but of pure spirit (wind), or perhaps the stars are just the heavenly counterparts of gods. The stars point the way in divination, but explicitly about the seasons. And the denizens of the underworld, though intact in Job (the souls/breath/wind return to YHWH), know nothing, and do not rise back into the biosphere (just as the stars do not circulate to the underworld) and thus are not helpful in divination.

The viewpoint represented in Job reflects a cultural moment in the history of the ancient Mediterranean when conceptions of the cosmos were in transition. Job belongs to the period in which ancient astronomers were, like the «Sleepwalkers» of Arthur Koestler, negotiating a path between observation and theology (or theory). Theology continued, of course, to make sense of observation in the context of its own presuppositions. But the moment passed in which the sky did not circulate under the earth, principally with Parmenides and Empedocles, and of course definitively with Hipparchus. Job reflects interaction in an international discussion that was only possible in the period of empire.

Bibliography

ABUSCH, Z. 1995. The Socio-Religious Framework of the Babylonian Witchcraft Ceremony *Maqlû*: Some Observations on the Introductory Section of the Text, Part II: Z. ZEVIT, S. GITIN & M. SOKOLOFF eds., Solving Riddles and Untying Knots. Biblical, Epigraphic, and Semitic Studies in Honor of Jonas C. Greenfield. Winona Lake, IN, 467-494.

BARAG, D. 1986-1987. A Silver Coin of Yohanan the High Priest and the Coinage of Judea in the Fourth Century B.C.: INJ 9:4-21.

BARRICK, W. BOYD 1977. The Rich Man from Arimathea (Matt 27:57-60) and 1QIsa[a]: JBL 96, 235-239.

CROSS, F. M. 1973. Canaanite Myth and Hebrew Epic. Cambridge/MA.

DHORME, E. 1967. A Commentary on the Book of Job. London, 1967.

DK 1961 = H. DIELS & W. KRANZ, Die Fragmente der Vorsokratiker. 10th ed. Berlin.

GOODMAN, L. E., ed. 1988. Saadia ben-Joseph, The Book of Theodicy: Translation and Commentary on the Book of Job (Yale Judaica 25). New Haven.

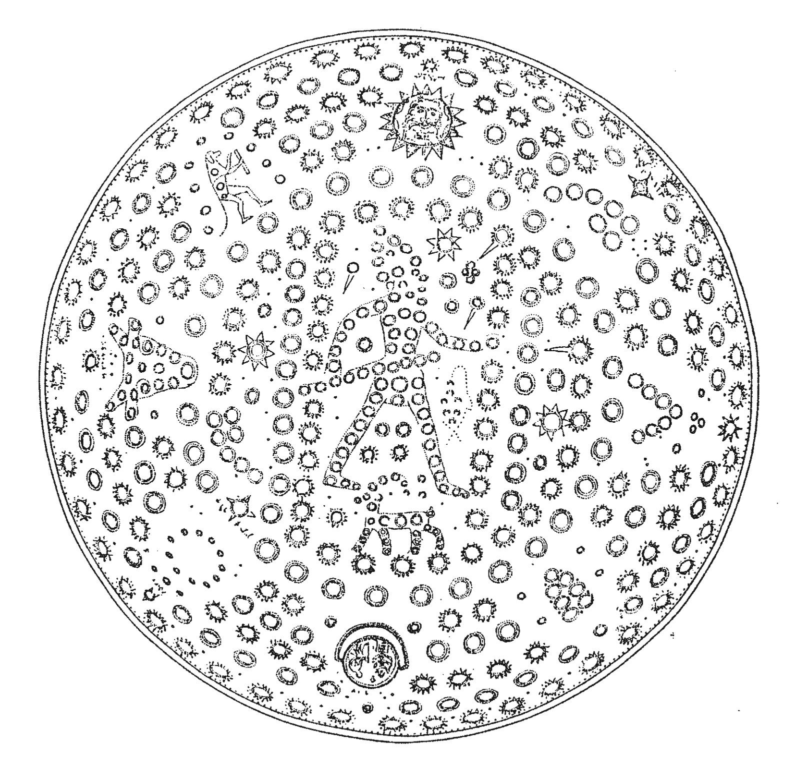
GORDIS, R. 1978. The Book of Job. New York.

HALPERN, B. 1996. The First Historians: The Hebrew Bible and History. University Park, PA.

HALPERN, B. forthcoming a. The Assyrian Astronomy of Genesis 1 and the Birth of Milesian Philosophy: ErIs 28.

[24] Ryan Byrne called my attention to *The Clouds*, in discussion, 2/2001.

HALPERN, B. forthcoming b. Late Israelite Astronomies and the Early Greeks: S. GITIN ed., Albright Institute Centennial Volume. Winona Lake, IN.
HOCH, J. 1994. Semitic Words in Egyptian Texts of the New Kingdom and Third Intermediate Period. Princeton.
HOROWITZ, W. 1998. Mesopotamian Cosmic Geography. Winona Lake, IN.
KNAUF, E. A. 1983. Supplementa Ismaelitica 4. Ijobs Heimat: Biblische Notizen 22, 25-29.
KNAUF, E. A. 1988. Hiobs Heimat: Die Welt des Orients 19, 65-83.
KORNFELD, W. 1978. Onomastica Aramaica aus Ägypten (SÖAW.PH 333). Wien.
MERCER, S. A. B. 1957. Earliest Intellectual Man's Idea of the Cosmos. London.
NAVEH, J. 1998. Scripts and Inscriptions in Ancient Samaria: IEJ 48:91-100.
POPE, M. L. 1965. Job (AB 15). Garden City, NY.
VAN TILL, H. J. 1986. The Fourth Day. Grand Rapids.



8th- or 7th-century BC bronze bowl with figural representation of the sky, including numerous stars, planets and constellations some of which are identified by Aramaic inscriptions. Aramean experts in astronomy may well have acted as intermediaries in the transmission of knowledge from Assyro-Babylonian astronomy to Jobian cosmology and pre-Socratic philosophy (after A. LEMAIRE, Coupe astrale inscrite et astronomie araméenne, in: Y. Avishur/R. Deutsch, ed., Michael. Historical, Epigraphical and Biblical Studies in Honor of Michael Heltzer, Tel Aviv & Jaffa 1999, 195-211, here 204 fig. 1). [cu]

Sources in Heaven: Revelation as a Scholarly Construct in Second Temple Judaism

Karel van der Toorn

Introduction

This tribute to Manfred Weippert is about revelation or, more specifically, the concept of revelation as it came to be used in early Judaism. In the study of religions it has long been customary to distinguish between revealed religion and natural religion. The distinction has a long pedigree in Christian theology and belongs to the realm of ideology rather than typology. The concept of revelation is a human construct normally used to lend authority to ideas and practises that otherwise would have insufficient powers of persuasion. The introduction of the concept betrays the presence of doubt and disbelief. As long as religion remains uncontested, there is no need to defend it by claiming its supernatural origin. It has a natural authority. When assailed by scepticism, however, religion needs the authority of revelation.

In the religious tradition documented in the Hebrew Bible the concept of revelation came to be used in a systematic way in the Second Temple period. Its use before that time was restricted to specific utterances of prophets and other men of God. In the Persian era, however, the accumulated religious tradition as a whole was defined as revelation. A key witness for the transition from «natural» theology to a theology of revelation is the Book of Job. Job is not about Job nor about the problem of evil. It must be seen, rather, as an attempt by early Judaic sages to come to terms with the mystery of God. That question, perennial though it may seem, was elicited by a profound sense of unease at dramatic changes in Israelite society in the Persian era. God had become mysterious, so to speak, as the traditional values of the Judaic community had come under attack. The Book of Job is a scholarly response to the breakdown of the old order. Its chief intellectual contribution lies in the rejection of the old theology that was based on the similarity between God and human nature. The theology of the Book of Job is a theology of difference. God is truly other than humankind; he is incomprehensible. Religion, if it is to be valid, must be based on something else than the assumption that the mind of God and the mind of humans are alike.

The Old Theology and the Doctrine of Retribution

In order to grasp the intellectual significance of the Book of Job it is necessary to be more specific about the theological tradition with which it takes issue. What I have referred to as «natural» or the «old» theology is based on the premise of an essential

similarity between God and human beings. According to the common ancient Near Eastern principle of similarity gods exceed humans in strength, longevity, beauty, size and appetite, but their emotions and values mirror those of their human servants. Most of the time the premise remains unspoken. In one or two instances, however, the analogy between the divine mind and the human mind is rendered explicit. Note the following passage from a Hittite instruction for temple officials:

> Furthermore, let no pig or dog stay at the door of the temple (literally: the place where the loaves are broken). Are the minds of men and of the gods generally different? No! With regard to the matter with which we are dealing? No! Their minds are exactly alike.[1]

The text does not say that the gods share the human perception of moral right and wrong; they signal a likeness at a deeper level, namely that of the instincts. Gods experience pleasure and repulsion in ways comparable to those of humans.

A crucial element of the old theology is the doctrine of retribution. It combines the notion of God as ruler of the universe – speculation on the basis of the analogy between God and king – with the belief that God and humans are similar in their appreciation of social ethics and humanitarian values – speculation on the basis of the assumed congruity of instincts human and divine. According to the traditional wisdom literature of the Near East the gods sustain the moral code instinctively on account of their likes and their dislikes. There are things which Yahweh «hates» (*śānē'*) as an «abomination» (*tō'ēbā*) such as a twisted tongue and hands that shed innocent blood (Prov 6,16-19), and behaviour he delights in.[2] What God loves by instinct is a respectful attitude and acts of philanthropy; what He abhors is anti-social behaviour. Pleasure and repulsion, the two principles that move God to action, correspond with the human appraisal of right and wrong.[3]

According to the traditional theology the doctrine of retribution was a law of nature, so to speak, that did not require an act of disclosure on the part of God. It could be known from observation, extrapolation, and imagination on the principle of similarity. Divine retribution is *Erfahrungswissen*, knowledge from experience. The friends of Job refer to the evidence as they have witnessed it. They have seen with their own eyes (*r'h*, Job 4,8; 5,3; 15,17; Ps 37,25) that the prosperity of the wicked

---

[1] EHELOLF 1925, no. 4 i 20-22 and parallels (CTH 264). See the edition by STURTEVANT 1934, esp. 364-5, lines 20-22. For translations see Albrecht Goetze in ANET, 207b; MCMAHON, 1997, esp. 217.

[2] See also Prov 11,1; 12,22; 15,8-9.26; 16,5; 17,15; 20,10; cf. 16,12-13 (the abomination and delight of the king); 24,9 («the scoffer is an abomination to men»).

[3] Note also the following sayings from the Babylonian «Counsels of Wisdom»: «Do not set your mind on evil (var. hostility), For that is pleasing (*magrat*) to the god (var. gods). Evil [...] is an abomination (*ikkib*) of Marduk and to turn [.... into] trouble is an abomination of Ninurta» (lines 46-51, see esp. BWL 345-346 and correct FOSTER 1993, 1.329); «Not to give to the [poo]r is an abomination (*ikkib*) of Marduk and Ishme-karabu son of Enlilbanda» (lines 164-165, see BWL 106 and TUAT 3/1.168). On the role of the notions of «pleasure» and «abomination» in the theology of retribution see also VAN DER TOORN 1985, 41-44.

is not lasting; by the breath of God they perish and leave their children without means (Job 4,8-9; 5,3-5.27). Retribution is a fact known from experience; and not the experience of one life only but of many generations. That is why Job's friends urge him to «enquire with the ancestors and to consider what the fathers have found» (Job 8,8). The testimony of the eyes and the testimony of tradition are at one (Job 15,17-20). It is the common view of ancient Near Eastern wisdom traditions that retribution belongs to the realm of visible facts; it is no secret that needs to be revealed.

The Historical Setting of the Book of Job

The Book of Job reflects a crisis of the traditional wisdom, and the traditional theology founded upon experience and the similarity principle. Such a crisis does not come about on account of a single case of unmerited suffering. The experience of Job, though fictitious, corresponded with the experience of many at the time the book came into being. Changes in the political, economic, and social circumstances in Judaea led to a reassessment of the religious values inherited from previous generations. To define these changes more narrowly, and to get an inkling of their impact, we must define the social group to which Job belonged and study the change in its position.

Descriptions of Job's social position occur at various places in the dialogues, but the most extensive ones are found in Job 29-31. They picture Job as a wealthy nobleman possessing male and female servants (Job 19,15-16; 31,13-21), flocks (30,1), fields (31,38-40) and great riches (31,24-25). As a respected and powerful citizen, Job decided disputes at the city gate; his verdicts had authority (Job 29). Wealthy, Job did acts of munificence to widows and orphans (31,16-21), and offered shelter to the sojourner and traveller (31,32). The adversity Job experiences is especially painful to him because of the scorn and disdain it entails. Younger people, whose fathers Job despised, laugh at him (30,1-10).

The suffering of Job is the suffering of a man from the upper classes and the ethics he stands for are upper class ethics. The retribution doctrine that has come under attack, and the conception of God that informs it, offers a religious legitimation of their social position. The theological crisis reflects a social crisis. The social changes reflected in the Book of Job fit the Persian era, the commonly assumed time of origin of the book. Projected upon a legendary figure from the past, famous for his piety (Ezek 14,14), the misery of the members of the upper middle class in the early Second Temple period becomes a theological issue.[4] They did not have to face death and illness in the measure Job did, but they did experience economic hardship and a loss of social status. Due to increased taxation and the rise of an aggressive

[4] The deliberate archaisms in the description of the Job's living conditions, such as the tents, are part of a literary attempt to call up the atmosphere and setting of the historical place and period in which the legendary Job was supposed to have lived.

money economy based on the circulation of coinage, many of them became indebted and saw their social position deteriorate as an upcoming class of merchants outstripped them.[5] The new elite, whose success was a source of trouble for the pious, had grown rich by trade (20,18). In addition to the loss of economic security and social stability which the Judaean middle classes were confronted with, the Persian dominion and the mercantile economy brought newcomers to Judaea and led to the presence of a mixed population. The traditional values from the time «when the land was given to (the fathers) alone, and no stranger passed among them» (15,19) had lost their self-evidence. The *nouveaux riches* failed to observe the traditional humanitarian values (20,19). The audience of Job felt that the earth had been given «into the hand of the wicked» and that its leaders were blind to justice (Job 9,24). The traditional religious paradigm did not seem to fit the new society.

The Principle of Dissimilarity

The Book of Job is a scholarly attempt to formulate a response to the crisis of the «plausibility structure» (Peter L. Berger)[6] of traditional theological notions and values. It does so by exploring the principle of dissimilarity: divine transcendence receives an interpretation in which God is not just greater than humans but radically non-human. God's superiority does not consist in human qualities brought to perfection; his greatness is beyond anything human. To try to comprehend him by means of observation, imagination and extrapolation by analogy fails to appreciate the gap that separates God from human nature.

The essential dissimilarity between God and human beings shows itself in various forms. It takes the form of a moral superiority that is such that, by comparison, no human being could pretend to be pure. When God finds fault with the angels, how could humans pretend to be innocent? (Job 4,12-21; cf. 15,15-16; 25,4-6). If no human being can ever meet the standards of God, there would seem to be little point in the religious legitimation of a code of conduct. God has always cause for anger.

God is also dissimilar from human beings in the sense that human behaviour cannot increase or diminish his pleasure (Job 7,20; cf. 22,2-3).

> Look at the heavens, and see;
> And behold the clouds, that are higher than you.
> If you have sinned, what do you accomplish against him?
> And if your transgressions are multiplied, what do you do to him?
> If you are righteous, what do you give to him;
> Or what does he receive from your hand?
> Your wickedness concerns a man like yourself,
> And your righteousness a son of man. (Job 35,5-8)

---

[5] See SCHOTTROFF 1983, 104-148; ALBERTZ 1981; CRÜSEMANN 1980; KIPPENBERG 1982, esp. 42-77; KREISSIG 1973.
[6] BERGER 1967, 126-53; 1969, 42-56.

The purport of these speculations is not that God is a dispassionate supreme being, but that the axiomatic basis of the retribution doctrine is flawed. Not only does the doctrine assume that humans and gods have a similar instinctive appreciation of good and bad; its vision of God is also anthropomorphic in the sense that it assumes God to subjectively respond to human actions with feelings of horror or pleasure.

The otherness of God could even imply, ultimately, that the human universe and its values is of no concern to him. If God belongs to a different reality altogether, the quest for the motives of his dealings with humankind is bound to be fruitless. God eludes human interrogation (Job 23,3.8-9; cf. 9,2-4 and 33,12-13). By human standards there is no morality in God. In his rage God makes no distinction between the blameless and the wicked (Job 9,22). The consequence of God's being wholly other is the conclusion that he behaves as unpredictably and whimsically as a demon.

All of this is not meant to imply that the Book of Job resolves the enigma of the theodicy by pointing to the fatal flaws of human nature, the indifference of God, or the demonic tendencies of the Almighty. To do that would be to dismiss the doctrine of retribution, and that would be «to undermine religion» (Job 15,4). The scholarly circles which produced the Book of Job sought to find a way in which they could reconcile the notion of divine transcendence with the retribution model. They found this way, first and foremost, by emphasising the distinction between human wisdom and wisdom divine. The ultimate wisdom, which informs all of God's actions, is beyond the grasp of humans; access to it is denied to ordinary mortals.

The literary theophany that closes the dialogues section (Job 38-41) interprets the superiority of God primarily in terms of knowledge. God transcends humans in time and space: existing before the world came into being, God reaches «the sources of the sea and the depth of the abyss» (38,16) as well as the gates of the netherworld (38,17). The temporal and spatial dimensions of God's transcendence give an inkling of its intellectual dimension (cf. the rhetorical question put to Job in v. 18: «Does your intelligence embrace the expanse of the earth?»). God is superior to humans not only in longevity, power, and range of movement, but especially in knowledge and intelligence. God's wisdom is superior and strange. The chapters illustrate God's wisdom by the description of animals such as the mountain goats and the ostrich, whose behaviour defies human rationality. The text culminates in the detailed picture of two creatures from the realm of mythology: Behemoth and Leviathan. Puzzling, useless, grandiose, their existence underlines that the logic of God cannot be reduced to human dimensions.

The closing theophany with its divine speech echoes a theme that occurs at various earlier places in the Book of Job. Consonant with the kaleidoscopic, non-linear, way of reasoning which characterises much of traditional scholarship in the ancient Near East, the contrast between human ignorance and divine wisdom is touched upon by almost all the participants in the dialogues (Job 15,7-8). Zophar the Naamathite develops the theme of the «secrets of wisdom» (*taʿᵃlūmōt ḥokmā*, 11,6) and the «depth of God» (*ḥēqer ʾelōah*, 11,7). Wisdom and God belong closely together; their inaccessibility is associated with the remoteness of heaven and the underworld.

> Can you fathom the depth of God?
> Can you fathom the limit of Shadday?
> They are as high as the heavens – what can you do?
> Deeper than the Netherworld – what can you know?
> Its measure is longer than the earth,
> And broader than the sea. (Job 11,7-9)

What holds good for the 'depth of God' holds good for wisdom as well.

> But where shall wisdom be found?
> And where is the place of understanding?
> Man does not know the way to it,
> And it is not found in the land of the living.
> The deep says, «it is not in me»,
> And the sea says, «it is not with me». (Job 28,12-14, cf. 20-22)

Only God understands the way to wisdom; it is his prerogative to know its place (Job 28,23). The association between wisdom and God is so close, that the former must be viewed as a hypostatised virtue of the latter. Wisdom is the sum of all of God's thoughts, insights, and deliberations. According to the school of thought reflected in the Book of Job, wisdom and God share a similar transcendence. For human mortals, wisdom is as remote as the mind of God.

Towards a Theology of Revelation

The theological stance taken by the Book of Job would seem to accentuate the terms of the dilemma rather to solve it. Its main contribution to the intellectual history of its time is the dismissal of the traditional theology and the conventional wisdom. What Job puts forth instead is a theology of dissimilarity and the notion of a wisdom unattainable for humans. At the same time, however, the book leaves room for a construct that could overcome the dilemma. In the very chapter that celebrates wisdom as something out of human reach, God proposes a wisdom attuned to the human condition. «But to man He said, 'Behold, the fear of the Lord, that is wisdom; and to depart from evil is understanding'» (Job 28,28) What we have here in embryonic state is a theology of revelation. This theology holds that the essence of God remains a mystery, but that God may disclose parcels of truth, aspects of his nature, and glimpses of his design to human beings. The Book of Job hints at the possibility of revelation.

In the wake of this Hebrew theodicy text, it is indeed the notion of revelation, of wisdom come down from heaven, that proved itself a viable way out of the dilemma of divine inscrutability. As a designation of a body of religious tradition fixed in writing, the concept of revelation was first applied to the *Sepher ha-Torah*, the Book of the Law. The central elements of this notion occur already in the post-exilic wisdom framing of the Book of Deuteronomy. In the introduction to the corpus of Laws

(Deut 12-26) the «statutes and ordinances» (*ḥuqqīm ūmišpāṭīm*) taught by Moses are presented as the wisdom of Israel.

> Keep them and do them; for that will be your wisdom and understanding in the sight of the peoples, who, when they hear all these statutes, will say, «Surely this great nation is a wise and understanding people». (Deut 4,6)

One of the closing sections of the book presents the collection of laws as a single «commandment» (*miṣwā*) whose nearness should induce eagerness to obey in the Israelites.

> For this commandment which I command you this day is not too hard for you, neither is it far off. It is not in heaven, that you should say, «Who will go up for us to heaven, and bring it to us, that we may hear it and do it?» Neither is it beyond the sea, that you should say, «Who will go over the sea for us, and bring it to us, that we may hear it and do it?» But the word is very near you; it is in your mouth and in your heart, so that you can do it. (Deut 30,11-14)

The qualification of the statutes and ordinances as wisdom, with Moses in the role of teacher, and the emphasis on the accessibility of the commandment are at home in one and the same tradition. Both statements associate terms from the legal realm (statute, ordinance, commandment) with language from the sapiential tradition. The law of Moses is wisdom brought near; no longer is wisdom as remote as heaven or as far as the other side of the sea, both places where no human being can come. In conjunction the two passages read as a comment on Job 28: though only God knows the place of wisdom, he has put it within human reach in the form of the commandment. The Deuteronomistic framework is part of the debate about the epistemological status of religious knowledge as it was going on in the Persian Era. The dialogues of the Book of Job determined the terms of that debate. The sapiential framing of Deuteronomy appropriated the terms and gave them a twist by the equation of wisdom and Torah.

In the Hellenistic period the identification of wisdom with the Book of the Law became a classic. Both Ben Sira and Baruch attest to the success of the new paradigm announced by the Job dialogues and enunciated by the wisdom passages in the framework of Deuteronomy. Where experience and analogy had failed, the notion of revelation provided religion with a new basis. Wisdom, revelation, and Torah became words that were almost interchangeable. Wisdom is Torah, and Torah is wisdom – hidden wisdom revealed, heavenly wisdom come down. 'Wisdom' became a prominent category in the new paradigm. It conveyed the secrecy aspect of revelation (only secret things can be revealed) as well as the idea of a body of accumulated knowledge to be studied by the scholar.

The very notion of revelation was not an invention of the Second Temple period. Inspired utterances and visions by day or by night had been the share of many men and women of God in pre-exilic times. But the use of revelation as an epistemological category applied to the accumulated religious tradition is itself a piece of theology. Through the identification of the Book of the Law, and by extension the entire

corpus of religious tradition, with heavenly wisdom come down, early Judaic scholars presented revelation not as a privileged individual experience but as the ultimate qualification of the sum-total of approved theological knowledge.

Revelation in Mesopotamia

The development of a theology of revelation is not without precedent in the intellectual history of the ancient Near East. By the end of the second millennium, in the aftermath of the Kassite period, Babylonian theodicy texts such as the Babylonian Theodicy[7] and Ludlul[8] gave voice to scepticism about the retribution doctrine and the anthropomorphic vision of divinity that informed it.

In the Babylonian Theodicy the search for another paradigm of theological knowledge remains restricted to reflections on the inscrutability of the gods. Such as the following saying, advanced by the friend of the sufferer:

> The divine mind is as remote as the centre of the heavens,
> It is very hard to understand, and people do not know it. (...)
> One may try to understand what the will of god is,
> but people do not know it.[9]

This and similar observations can be read as variations on the common-place that the ways of the gods are mysterious.[10] However, they do contain the kind of ammunition fit to put an end to the traditional theology prevailing so far, including the doctrine of retribution. For if the divine mind is as remote as the heaven and the netherworld, how could humans ever hope to obtain knowledge about the gods and their designs with humankind?

Like the Theodicy, Ludlul uses the argument of the inscrutability of the gods. However, the author takes it to a consequence rarely contemplated before. If the gods are beyond human comprehension, how can we be sure that our appreciation of right

---

[7] Edition: LAMBERT 1960, 63-91. For recent translations, including references to relevant literature, see VON SODEN 1990a; FOSTER 1993, 2.806-814. See also FINKEL 1988, esp. 144, for the issue of its authorship.

[8] Edition: LAMBERT 1960 21-62, 343-5. For additions see WISEMAN 1980); GEORGE & AL-RAWI 1998, esp. 187-201. For recent translations, including references to relevant literature, see VON SODEN 1990b; FOSTER 1993, 1.308-25.

[9] Babylonian Theodicy, lines 256-57.264.

[10] Compare (1) «You are a mere child, the design of the gods is as remote as the netherworld», Line 58, for the understanding of which see VON SODEN 1990b and FOSTER 1993 against Lambert 1960. The form *ginâtama* comes from *ginû*, 'child', and *ammatiš* should be taken with the second part of the sentence. (2) «The plans of the god [are as remote] as the centre of heaven, The decree of the goddess cannot be dr[agged down,] Teeming humanity is well acquainted with trouble», Lines 82-84. For the interpretation see VON SODEN 1990b, 151, commentary to line 83; CAD S 27b with reference to the unpublished text BM 47745. I take the verb *šadādu* to refer to an action by which the decree of the goddess, located in heaven, would be brought down to earth and thus be put at the disposal of humankind.

and wrong matches theirs? Thus the protagonist of Ludlul, after listing his meritorious deeds, wonders about their effect on the gods.

> I wish I knew that these things were pleasing to one's god!
> What is proper to oneself is an offence to one's god,
> What in one's own heart seems despicable is proper to one's god.
> Who could learn the reasoning of the gods in heaven?
> Who could understand the intentions of the god of the depths?[11]
> Where might human beings have learned the way of a god? (Ludlul II 33-38)

This passage combines the familiar notion of the remoteness of the gods (they are either in heaven or in the subterranean depths) with doubts about the validity of our moral values. How can we be sure that the gods use the same yardstick that we do when it comes to measuring a man's integrity? It is not implied that the gods hide their desires and designs on purpose,[12] but that humans by the very nature of things are unable to tell what the gods mean and what they want. Such scepticism corrodes the foundations of Babylonian religion, based as the latter was on the assumption of a common ground between gods and humankind.

Doubts about the validity of the human conception of the gods, the logic of divine retribution, and the value of the customary religious practices did not disappear after the Kassite period.[13] The new scepticism forced the Babylonian scholars to reconsider the epistemological foundations of their lore. The cuneiform tradition shows that the end of the Kassite period saw the beginning of a development in which the corpus of codified religious knowledge was gradually brought under the banner of «revelation».

In a first stage the traditional science of divination (*bārûtu*) was claimed to have a celestial origin. It was traced back to Enmeduranki, once king of Sippar, who owed his knowledge to a heavenly revelation.[14] The Enmeduranki myth applies the con-

---

[11] Anzanunzû, a name of Ea, god of wisdom whose dwelling is in the waters underneath the earth, cf. VON SODEN 1990b, 112 *ad loco*.

[12] Pace SPIECKERMANN 1998), esp. 336.

[13] Note, as just one example, the following passage from a penitential prayer: «How would (humans) learn the reason[ings of the gods in heaven?] Who did ever [receive] life (eternal) from the god? Who ever heard the command of the [goddess?]», VAN DER TOORN 1985, 144, Obverse 35', Reverse 1-2.

[14] «Shamash in Ebabbar [appointed] Enmeduranki k[ing of Sippar], the beloved of Anu, Enlil, [and Ea]. Shamash and Adad [introduced him] into their assembly, Shamash and Adad [honoured him], Shamash and Adad [set him] before [them] on a large throne of gold, and they showed him how to observe oil on water, a secret of Anu, [Enlil and Ea]. They gave him the tablet of the gods, (that is) the liver, a secret of heaven and underworld. They put in his hand the cedar-(rod), beloved of the great gods. Then he, in accordance with their [word], brought the men of Nippur, Sippar and Babylon into his presence, and he honoured them. He set them on thrones before [him], and he showed them how to observe oil on water, a secret of Anu, Enlil, and Ea. He gave them the tablet of the gods, (that is) the liver, a secret of heaven and underworld. He put in their hands the cedar-(rod), beloved of the great gods. [...] The learned scholar, who guards the secrets of the great gods, will bind the son whom he loves with an oath before Shamash and Adad by tablet and stylus

cept of revelation only to part of the body of religious lore – but certainly an essential one. Divination played a crucial role in the religious practise of Mesopotamia since it allowed human beings to discover the purposes and plans of the gods. It was thus an essential channel of communication. The Enmeduranki myth immunises divinatory lore against scepticism by presenting it as an arcane discipline revealed in the past by the gods to the King of Sippar, and transmitted by him to a select circle of disciples. The qualification of extispicy as «a secret of heaven and underworld» (*pirišti šamê u erṣetim*) echoes the theme of the remoteness of the gods and the mystery of their plan. Also in its formulation, this myth must be seen as a response to the critique of the foundations of religious knowledge voiced in the Theodicy texts.

A second branch of religious expertise that was give the status of revealed knowledge was the lore of the exorcist (*āšipūtu*). As Shamash and Adad were the patron gods of the diviner, so were Ea and Asalluhi (later identified with Marduk) the gods of exorcism. From early times onward exorcists practised their craft on the authority of the gods. When they ordered demons or disease to leave their client, they stressed that the conjuration was not theirs, but that of one of the gods, usually Asalluhi.[15] By the beginning of the first millennium BC, however, they developed a doctrine that went well beyond the claim of divine authority of their spells. Using the existing Myth of Adapa, a legendary priest of Ea, the exorcists turned him into their common ancestor and founder of their science.

The Old Babylonian Myth of Adapa tells how Adapa, after a shipwreck, curses the southern wind and thus breaks its wing. The wind stops blowing and the land suffers drought, as the clouds of rain normally come in from the south.[16] The drought causes famine and the gods receive no sacrifices any longer. Angered, the high god Anu orders Adapa to be brought before him. Having entered the heaven, Adapa is offered food and drink. He refuses because Ea told him that this was food and drink of death. As it turns out, Ea deceived him, because precisely this food and this drink would have rendered him immortal. As it is, Adapa has to return to earth and will eventually die.

Originally, the Myth of Adapa is about the power of Adapa's word, human mortality, and Ea as a trickster god. The first millennium version of the myth offers a reinterpretation. It stresses that Adapa's ascension to heaven allowed him to see the secrets of heaven. When he returned, he had knowledge of matters hidden to ordinary mortals.[17] His descendants, the exorcists, shared in this knowledge. Through the agency of Adapa, their science had been revealed to them.

In the course of the first millennium BCE the entire scholarly tradition as it was laid down in texts obtained the status of revealed knowledge. Texts of all genres had

---

and will instruct him»: LAMBERT 1967, esp. 132, lines 1-15.19-22; LAMBERT 1998, esp. 149-149, translation p. 152.

[15] See CAD Š/3 88 for a survey.

[16] ROUX 1961.

[17] Note that in the Gilgamesh Epic, Utnapishtim is admitted into the company of the gods after he «has heard the secret of the gods» (*Gilg* XI 187).

a colophon qualifying the contents of the tablet as secret. [18] Given the variety of texts that are labelled secret, it must be assumed that secrecy is a quality common to the entire scholarly corpus. All of the texts are «secrets of the scholars» (*niṣirti ummāni niṣirti apkallī*)[19] Their knowledge is called secret in the sense that it had to be kept from the eyes of non-initiates; secrecy was a way to proclaim the extra-ordinary value of scholarship and to maintain the privileged position of scholars. Religious knowledge was also secret in the sense that is was, by its very nature, hidden from human intelligence; it was a mystery that could only be known through revelation. These two aspects of the notion of secrecy come together in the Neo-Assyrian theory about the genealogy of religious lore. According to this theory the contemporary scholars were the heirs of the scholars from antiquity, known as *apkallū*, who had received their knowledge out of the hands of the gods themselves. The chain of tradition went back, by way of the sages of antediluvian times, to Ea, the god of wisdom.

> [The exorcistic] corpus, the liturgical series, the astrological series *Enuma Anu Enlil*, the physiognomic omens, the cultic calendar, the handbook of medical symptoms, [the interpretation] of utterings, the myth of *Lugale*, the *Angimdim-ma*-myth: [all these] are from the mouth of Ea.[20]

> [Texts and recipes] from before the Flood [which Ea spoke and Ada]pa wrote at his dictation [and which NN] wrote down from the mouth of Anshekurra (= Adapa).[21]

Ea had his abode in the waters beneath the earth, and it is from this cosmic deep that all knowledge and wisdom sprang. Transmission of this arcane wisdom had always been confined, in theory, to a privileged elite of religious experts.

Conclusion

In the biblical tradition the notion of revelation was not an invention of the Second Temple period. Inspired utterances and visions by day or by night had been the share of many men and women of God in pre-exilic times. But the use of revelation as an epistemological category applied to the accumulated religious tradition is itself a piece of theology. It is a scholarly construct, systematically developed in the Second Temple period in the wake of the theodicy debate as exemplified in Job. Its purpose is to protect traditional tenets and beliefs against doubt and disbelief, and to convey authority to new religious insights. Through the identification of the Book of the Law, and by extension the entire corpus of religious tradition, with heavenly wisdom come down, early Judaic scholars presented revelation not as a privileged individual

---

[18] BORGER 1971, esp. 189b.
[19] See HUNGER 1968, nos. 200, 533; KAR no. 385 rev. 44-45; MAUL 1988, 235.
[20] LAMBERT 1962, 64-65, K. 2248:1-4.
[21] LAMBERT 1962, 66-67, text VI, lines 15-17.

experience but as the ultimate qualification of the sum-total of approved theological knowledge.

«All cases are unique, and very similar to others», according to a line in Eliot's *The Cocktail Party* (Act II). The case of Israel is indeed not without precedent. The Mesopotamian evidence allows us to follow a similar development in the Babylonian intellectual tradition. Here too, centuries earlier, social, economic and political changes brought about a social instability such that it called the foundations of the traditional religious values and beliefs into question. The Babylonian Theodicy and Ludlul reflect the ensuing unease. And here too, revelation was resorted to as the concept that might buttress the scholarly tradition, laid down in written texts, against attacks of doubt and scepticism. The scholars that had control of the tradition – the sages, the initiate – quoted from sources in heaven – or from the underworld, as the case might be. They traced their ancestry back to Adapa or Enmeduranki, as the Israelite scholars of the Second Temple period saw Moses as their ancestor and figure-head.

Whether the parallel between Babylonia and Israel betrays influence from the former upon the latter is a question that need not detain us here. My point now is the similarity of the mechanism and the comparability of the development. They show that the appeal to revelation is a very human attempt to preserve a religious tradition from collapsing, and by no means unique to Judaism.

*

It is pleasure to dedicate this essay to Manfred Weippert, acknowledged master in the field of ancient Near Eastern comparative studies and special colleague throughout the years.

Bibliography

ALBERTZ, R. 1981. Der sozialgeschichtliche Hintergrund des Hiobbuches und der babylonischen Theodizee: J. JEREMIAS & L. PERLITT ed., Die Botschaft und die Boten: Festschrift für Hans Walter Wolff zum 70. Geburtstag. Neukirchen-Vluyn, 349-372.

BERGER, P. L. 1967. The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion. New York.

BERGER, P. L. 1969. A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural. New York.

BORGER, R. 1971. Geheimwissen: RLA 3, 188-191.

CRÜSEMANN, F. 1980. Hiob und Kohelet. Ein Beitrag zum Verständnis des Hiobbuches: R. ALBERTZ et al. ed., Werden und Wirken des Alten Testaments. Festschrift für Claus Westermann zum 70. Geburtstag. Göttingen – Neukirchen-Vluyn, 373-393.

EHELOLF, H. 1925. Keilschrifturkunden aus Boghazköi XII. Berlin.

FINKEL, I. L. 1988. Adad-apla-iddina, Esagil-kin-apli, and the Series SA.GIG: E. LEICHTY et al. ed. 1988. A Scientific Humanist: Studies in Memory of Abraham Sachs. Philadelphia, 143-159.

FOSTER, B. R. 1993. Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature. Bethesda, Md.

GEORGE, A. R. & F. N. H. AL-RAWI 1998. Tablets from the Sippar Library, VII: Three Wisdom Texts. Iraq 60, 187-206.

HUNGER, H. 1968. Babylonische und assyrische Kolophone (AOAT 2). Kevelaer – Neukirchen-Vluyn.

KIPPENBERG, H. G. 1982. Religion und Klassenbildung im antiken Judäa (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 14). Göttingen.

KREISSIG, H. 1973. Die sozialökonomische Situation in Juda zur Achämenidenzeit. (Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients 7). Berlin.

LAMBERT, W. G. 1960. Babylonian Wisdom Literature. Oxford.

LAMBERT, W. G. 1962. A Catalogue of Texts and Authors: JCS 16, 64-67.

LAMBERT, W. G. 1967. Enmeduranki and Related Matters: JCS 21, 126-138.

LAMBERT, W. G. 1998. The Qualifications of Babylonian Diviners: S. M. MAUL ed., Festschrift für Rykle Borger zu seinem 65. Geburtstag am 24. Mai 1994 (CM 10). Groningen, 141-158.

MAUL, S. M. 1988. «Herzberuhigungsklagen». Die sumerisch-akkadischen Eršaḫunga-Gebete. Wiesbaden.

MCMAHON, G. 1997. Instructions to Priests and Temple Officials: W. W. HALLO & K. L. YOUNGER Jr. ed., The Context of Scripture, Vol. 1: Canonical Compositions of the Biblical World. Leiden, 217-221.

ROUX, G. 1961. Adapta, le vent et l'eau: RA 55, 13-33.

SCHOTTROFF, W. 1983. Arbeit und sozialer Konflikt im nachexilischen Juda: L. SCHOTTROFF & W. SCHOTTROFF ed., Mitarbeiter der Schöpfung. München, 104-148.

SPIECKERMANN, P. H. 1998. *Ludlul bēl nēmeqi* und die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes: S. M. Maul ed., Festschrift für Rykle Borger zu seinem 65. Geburtstag am 24. Mai 1994. Groningen, 329-341.

STURTEVANT, E. H. 1934. A Hittite Text on the Duties of Priests and Temple Servants: JAOS 54, 363-406.

VAN DER TOORN, K. 1985. Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia: A Comparative Study. Assen.

VON SODEN, W. 1990a. Die babylonische Theodizee: TUAT 3/1, 153-157.

VON SODEN, W. 1990b. Der leidende Gerechte: TUAT 3/1, 110-35.

WISEMAN, D. J. 1980. A New Text of the Babylonian Poem of the Righteous Sufferer: Anatolian Studies 30, 101-107.

Das Alte Testament – ein hellenistisches Buch*

Hans-Peter Mathys

1993 veröffentlichte N. P. Lemche einen anregenden Artikel mit dem Titel «The Old Testament – a Hellenistic Book?»[1] Zwanzig Jahre früher hätte dieser Beitrag, vor allem seine herausfordernde Titelstellung, noch wie eine Bombe eingeschlagen. Bei seinem Erscheinen konnten sich wenigstens die Alttestamentler fragen, weswegen Lemche, der für seine provokativen Thesen bekannt ist, ein Frage- und nicht ein oder zwei Ausrufezeichen setzte. Zu erklären ist diese eigentümliche Interpunktion wohl nur durch die tiefsitzende, sich wissenschaftlicher Argumentation weitgehend entziehende Überzeugung, Altes Testament und griechisch-hellenistisches Denken seien einander fundamental entgegengesetzt.

Die populäre Ausgestaltung dieser These erfolgte u.a. durch Th. Bomans 1952 erstmals und seither in vielen Neuauflagen erschienenes Buch «Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen». In fast idealtypischer Weise lassen sich die beiden einander gegenüberstellen, wie Boman an vielen Beispielen eindrücklich und sprachlich so glänzend wie verführerisch vorführt. Ein Beispiel: «Wenn Sokrates von einem Problem ergriffen wurde, blieb er stundenlang unbeweglich in tiefen Gedanken stehen; wenn in der Synagoge die heilige Schrift vorgelesen wird, bewegt der orthodoxe Jude in tiefer Andacht und Ehrfurcht seinen ganzen Körper unaufhörlich [...] Ruhe, Harmonie, Gelassenheit und Selbstbeherrschung ist griechische Art; Bewegung, Leben, Leidenschaft und Kraft ist hebräische Art [...] Wie der Raum die gegebene Denkform für die Griechen ist, so die Zeit für die Hebräer».[2]

Hier brauchen weder die offensichtlichen Schwächen von Bomans Thesen noch ihre *particulae veritatis* dargestellt zu werden. Wichtig ist allein: Seine Wirkung war enorm. Viele Theologiestudenten – wie der Verfasser des vorliegenden Artikels –, vor die Wahl zwischen hebräischem und griechischem Denken gestellt, begeisterten sich für «Bewegung, Leben, Leidenschaft und Kraft» und hätten die Vorstellung, das Alte Testament könne griechisch infiziert sein, weit von sich gewiesen. Bomans Studie spielt heute in der alttestamentlichen und theologischen Diskussion keine Rolle mehr. Seit einem guten Vierteljahrhundert arbeiten viele Alttestamentler am Nachweis, daß das Alte Testament ein altorientalisches Buch ist; Hellas als Gegenüber wird dabei nicht gebraucht. Die Freiburger (ikonographische) Schule, aber nicht nur sie, hat diesbezüglich eindrückliche Resultate erbracht. Des «typisch Israelitischen» im Alten Testament wurde immer weniger. Zur gleichen Zeit, da sich der Tenach als immer altorientalischer erwies, wurde er jedoch auch immer jünger. Die Zeit der

---

* Manfred Weippert, dem früheren Kollegen, der mir immer noch ein wichtiger Gesprächspartner ist, als kleiner Dank für alles, was ich ihm fachlich und menschlich verdanke.

[1] Lemche 1993. Die Diskussion erfolgt in diesem Artikel implizit.

[2] Boman 1968, 180.

achämenidischen Oberherrschaft über Palästina galt zunehmend als literarisch produktivste Phase – nun nicht mehr Israels und Judas, sondern des jüdischen Gemeinwesens; auch in die ptolemäische und seleukidische Epoche (sowie die Zeit der Makkabäerherrschaft) wurden immer mehr alttestamentliche Texte datiert. Als Beweis für die Behauptung «Das Alte Testament ist ein hellenistisches Buch» reichten sie allein freilich nicht aus. Im folgenden soll die These, deren bestimmte Formulierung ihre (unvermeidbare) inhaltliche Unschärfe nicht zu cachieren vermag, modifiziert und exemplarisch – folglich ohne abschließende Zusammenfassung – entfaltet werden: Das Alte Testament ist als Buch, Literatur ein Produkt des Hellenismus. Inhaltlich bestimmt es der Orient stärker als «Hellas», das in ihm aber breitere und tiefere Spuren hinterlassen hat als gemeinhin angenommen. Zudem gehören gerade Texte und Motive, die in ausgezeichneter Weise als «alttestamentlich» gelten, in die hellenistische Zeit.

1. Das Alte Testament: als nicht-hellenistisches Buch wahrgenommen

Die Zahl der alttestamentlichen Bücher (und Buchteile), für die eine Abfassung oder Redaktion in hellenistischer Zeit erwogen wird oder als wahrscheinlich gilt, nimmt in letzter Zeit zu; es sind: Chronik, Kohelet[3], Hiob[4], Hoheslied[5], Esther, dazu ge-

---

[3] Eine – allerdings schmale – Grundschicht Kohelets datiert ROSE 1999 in die achämenidische Zeit, näherhin das 5. Jh. v. Chr., und widerspricht damit dem heutigen Forschungskonsens, der das Buch in der 2. Hälfte des 3. Jhs. ansetzt.

[4] TREVES 1995, 266-268, führt zur Untermauerung dieser zeitlichen Ansetzung eine eindrückliche Zahl von allgemeinen Begründungen wie spezifischen Anhaltspunkten (etwa vergleichbare kosmologische Vorstellungen) ins Feld, die zu diskutieren hier der Platz fehlt. Er betrachtet das Hiobbuch als philosophischen Dialog. Diese Gattung hätten die Juden kaum vor 331 v.Chr. kennengelernt. – Von den hier vorgestellten Datierungen alttestamentlicher Bücher in die hellenistische Zeit dürfte die des Hiobbuches die umstrittenste sein und (zu Recht) noch viel Tinte fließen lassen.

[5] Vgl. dazu MÜLLER 1992, 3f.: «Während einzelne Stücke des Hohenliedes in der einen oder anderen Form bis in die ältere Königszeit zurückgehen mögen, besteht heute nur noch wenig Grund, daran zu zweifeln, daß die abschließende Sammlung und Redaktion, oft auch eine sprachliche Überformung vorgegebener Texte und Teilsammlungen [...] erst im 3. Jh. v. Chr. geschahen [...] Dabei scheint es, als verdanke sich zwar nicht die Entstehung, wohl aber die endgültige Sammlung und Redaktion der Einzeltexte [...] einer Anregung des übermächtigen ägyptischen Alexandria, insbesondere vom Hof des kultur- und genußbeflissenen Diadochen Ptolemaios II Philadelphos (284-246 v.Chr.)». Für die philologischen und realkundlichen Einzelnachweise muß auf den Kommentar verwiesen werden. KEEL 1986, 14, vertrat eine Abfassung des Hoheliedes zwischen dem 8. und 6. Jh., rechnete aber mit späteren Ergänzungen; 1995, 189, formuliert er leicht anders: «Die Sprachgestalt des Hld, die in manchen Teilen dem mischnischen Hebr. nahesteht, erlaubt die Annahme einer Entstehung in der Perserzeit, als ein vertrauter und kreativer Umgang mit mythischem Material, wie wir ihn etwa bei Ez finden, noch möglich war». Freilich gesteht er auch zu: «Eine letzte Redaktion ist aufgrund von 3,9-11 in hell. Zeit, wahrscheinlich im 3. Jh. anzusetzen».

wichtige Teile Jesajas, des Dodekaprophetons[6] und des Buches Daniel, schließlich eine unbestimmte Anzahl von Psalmen[7]. Unter diesen Schriften machen allein die gänzlich in hellenistischer Zeit verfaßten (oder schlußredigierten) 13% des Alten Testaments (BHS) aus. Die Vermutung, insgesamt seien etwa 20-25% des Tenachs nach 333 v.Chr. verfaßt worden, ist gewiß nicht verwegen!

Warum wird er denn überwiegend als Produkt der Perserzeit wahrgenommen, das griechisch-hellenistischer Geist nur am Rande gestreift hat? Die Gründe dafür sind banal: Die kontinuierliche Darstellung der Geschichte Israels (Judas) reicht nur bis zum Exil; aus der Zeit danach werden punktuell nur einige wenige Ereignisse berichtet, und mehr als ein ganzes Jahrhundert bleibt, was die Ereignisgeschichte betrifft, ganz im Dunkeln. Eine kontinuierliche Darstellung setzt erst wieder mit Alexander dem Großen ein, über dessen Bedeutung für Palästina allerdings in 1Makk 1,1-9 nichts verlautet, und erst mit Antiochos IV. Epiphanes tritt die Geschichte des jüdischen Gemeinwesens wieder in helleres Licht. Diese Fakten bestimmen die (unreflektierte) Wahrnehmung des Alten Testamentes als nicht-hellenistischen Buches maßgeblich mit; platt formuliert: Das Alte Testament ist in der Zeit verfaßt worden, von der es berichtet. Daß die «Prophetenliteratur» aus hellenistischer Zeit anonym überliefert wurde, wirkt sich verstärkend auf diese Wahrnehmung aus, noch vertieft von der starken Ausrichtung der Alttestamentler am jüdisch-protestantischen Kanon, den es in vorchristlicher Zeit erst in Ansätzen gab.

Ebenfalls wahrnehmungsverzerrend wirkt der akademische Unterricht in «Geschichte Israels/Palästinas»: Oft führt er nur bis zum babylonischen Exil oder zum Mauerbau unter Nehemia. Verstärkt wirkt diese Tendenz weiter durch Untersuchungen zum Komplex «Hellenismus und Judentum», in denen das Alte Testament nicht einmal am Rande erscheint, obwohl es in ihnen behandelt werden könnte. Man beschränkt sich auf eindeutig zu datierende Quellen!

Ein letzter Faktor: Das hellenistische Material konzentriert sich in den Ketubim, welche auch christliche Exegeten, die darin vom jüdischen Kanonsverständnis abhängig sind, nicht gleich hoch einschätzen wie Tora und Nebiim. Das führt – wohl unbewußt – zur Einschätzung dieses Materials als *quantité négligeable.*

---

[6] Zu diesen beiden Büchern vgl. die zahlreichen Untersuchungen der «Zürcher Schule», insbesondere STECK 1991.

[7] Nur wenige von ihnen enthalten konkrete Anhaltspunkte, die eine Datierung erlauben. – Dies trifft auch für die Proverbien zu, weshalb sich die äußerste Zurückhaltung von SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER (bei ZENGER 1998, 332-334), erklärt. Immerhin: Die Endredaktion fällt nach ihm ins 4.-3. Jh.

2. (Vor-)Hellenistisches im Alten Testament: ausgewählte Beispiele[8]

a) David als Erbe Alexanders

Alexander taucht im Alten Testament mehrmals auf: als Begründer eines neuen Weltreiches und bewunderter Führer des Unternehmens von 333 v.Chr. Er ist also politisch-religiöse Gestalt[9], darin Cyrus bei Deuterojesaja zu vergleichen[10]. Daß auch Person und Charakter Alexanders im Alten Testament, in 2Sam 23,13-17 (par. 1Chr 11,15-19), gebrochen ihren Niederschlag gefunden haben, ist jedoch erst seit kurzem bekannt. Innerhalb der sogenannten Nachträge zur Davidgeschichte berichtet dieser Text von einer Heldentat der drei, die in die Zeit der Auseinandersetzung mit den Philistern fällt: Als David nach Wasser aus dem Brunnen am Tor in Bethlehem gelüstet, brechen die «Drei» ins Lager des Feindes ein, schöpfen dort Wasser und bringen das wertvolle Naß zu David. Dieser reagiert unerwartet: Er will das Wasser nicht trinken, gießt es vor JHWH aus und sagt: «Das lasse der Herr fern von mir sein, daß ich das tue! Ist's nicht das Blut der Männer, die ihr Leben gewagt haben und hingegangen sind? Und er wollte nicht trinken. (Das taten die drei Helden)». Inspirieren ließ sich der Verfasser dieses Abschnitts durch eine Tat Alexanders, die von mehreren griechischen Schriftstellern inhaltlich leicht variiert berichtet wird[11]. Die engste Parallele zu 2Sam 23,13-17 findet sich bei Arrian (Anabasis VI.26,1-3). Die Geschichte, hier stark gerafft wiedergegeben, spielt – wo genau weiß auch Arrian nicht – in einer Wüste. Alexanders Armee marschiert durch den Wüstensand, die Sonne brennt heiß, man kommt nur mühsam voran, und auch Alexander leidet unter Durst. Da verlassen einige Leichtbewaffnete das Lager, suchen nach Wasser und finden auch welches. Schnell und im Bewußtsein, dem König etwas Kostbares zu bringen, tragen sie es zum Lager zurück und gießen es, wie sie sich diesem nähern, in einen Helm. Als sie diesen Alexander reichen, dankt er ihnen und schüttet das Wasser vor der ganzen Armee aus. Darob wird der Mut der Soldaten ganz unwahrscheinlich gestärkt; man hätte meinen können, sie hätten das Wasser getrunken, das Alexander vergoß.

In seiner brillianten Untersuchung weist GNUSE nach, daß 2Sam 23,13-17 von der Geschichte über Alexander abhängig ist, und zählt nicht weniger als zehn Punkte auf, in denen einander die beiden Versionen parallel laufen.[12] Der biblische Bericht

---

[8] Auf Kohelet und die Chronik, die in dieser Hinsicht ergiebigsten und am besten erforschten Quellen, wird hier nicht eingegangen; vgl. dazu etwa KRÜGER 2000; MATHYS 2000.

[9] Wichtige Stellen in diesem Zusammenhang: Dan 7; 8,5-21; 11,3; Sach 9,1-8.

[10] Im bezeichnenden Unterschied zu ihm allerdings ohne Nennung seines Namens.

[11] Vgl. noch Josephus, Ant VII.12,4 (für ihn bezeichnend: David begründet seinen Wunsch mit der guten Wasserqualität im Lande, insbesondere im Brunnen am Tore von Bethlehem); QUINTUS CURTIUS RUFUS, *Historiarum Alexandri Magni Macedonis libri X*, VII.5,9-11; PLUTARCH, *Vitae*, Alexander XLII.3-6.

[12] GNUSE 1998, 240-242: «Dangerous Environment»; «Leader Endangered»; «Valiant Soldiers Seek Water»; «Water Located»; «Water Brought to Leader»; «Water Container»; «Leader Receives the Water»; «Significance of the Gesture»; «Result of Gesture»; «Editorial Comment».

geht eindeutig auf Arrian, respektive dessen Vorlage, zurück und nicht umgekehrt. Erst der allgemeine Hang zu Spätdatierungen hat einem Alttestamentler, so ist zu vermuten, die Augen für diese offensichtliche Übernahme geöffnet. Wie ist sie zu interpretieren? Ein bemerkenswertes und sprechendes Detail aus dem Leben Alexanders des Großen war auch in Palästina bekannt; dies läßt auf eine ausgezeichnete Kenntnis seiner Vita insgesamt schließen und bildet zugleich einen weiteren Beweis für die Faszination, welche von ihm ausging. Sie muß so groß gewesen sein, daß sich der unbekannte Verfasser von 2Sam 23,13-17 verpflichtet fühlte, die Geschichte zu übernehmen und auf David zu übertragen. Dabei wird die Episode freilich zur frommen Geschichte, besser: David, den übrigens nicht einmal qualvoller Durst plagt (ויתאוה), zum frommen Mann. Alles Heldische und Rührende, das Alexander hat, fällt bei David weg; er dankt den «Dreien», die für ihn ihr Leben aufs Spiel gesetzt haben, nicht einmal. Das Heldische bleibt ihnen vorbehalten; anders als der König müssen sie nicht religiöse Vorbilder sein!

Über die genauen Gründe darüber, warum David Alexander gerade in diesem Punkte belehnt, läßt sich nur spekulieren. Fest steht nur: David, der im Alten Testament von allen Königen Israels und Judas am menschlichsten, rührendsten und darin Alexander ähnlichsten gezeichnet wird, konnte von dem Mazedonier bedrängt werden und mußte sich diesem deshalb anverwandeln.

b) David als Erbe des Spartanerkönigs Agesilaos?

2Sam 23 enthält möglicherweise noch mehr Griechisches – präziser: Spartanisches. Elliger wies in seiner akribischen Untersuchung über «Die dreißig Helden Davids» darauf hin, daß hinter der Zahl dreißig eine feste Institution[13] stehen müsse, und machte in diesem Zusammenhang auf die «Dreißigschaft» (ein Richterkollegium) in Ägypten und vor allem die (freilich nur einmal erwähnte) «Schar der Dreißig» am Hofe Ramses II. aufmerksam, die, wie er in einer äußerst gewagten Argumentation schließt, keine gewöhnlichen Soldaten waren und vielleicht als Leibgarde des Pharao dienten. Diese Schar (und nicht die der Juristen) könne das (über das vorisraelitische Palästina vermittelte) Vorbild der davidischen Institution bilden. Elligers Hypothese ruht auf schwachen Füßen.[14] Zudem besteht zwischen der Zahl «Dreißig» und den

---

[13] ELLIGER 1966, 108-110.

[14] Welche Funktion in der Berufung eines Hohenpriesters des Amon unter Ramses II. (SETHE 1907, 32) der «Schar der Dreißig» zukam und wer sie waren, geht aus diesem in Elligers Argumentation zentralen Dokument nicht hervor. Sogar Sethe schwankt und erwägt «einen Zusammenhang mit den dreißig Richtern» (ELLIGER 1966, 109 Anm. 200). – Zu diesem «Dreißigerrat» s. HELCK 1958, 53. Er zeigt auf, daß er «in den offiziellen Inschriften erscheint, ohne allerdings in den sachlich gehaltenen Urkunden jemals genannt zu werden». Durch die Umdeutung eines Pluraldeterminativs könnte nach ihm aus «Großen der 10 von Oberägypten» ein «Rat der 30» geworden sein (Den Hinweis auf HELCK verdanke ich Th. Schneider).

damit Bezeichneten kein eindeutiger Konnex.[15] Das erlaubt es, folgende Hypothese (!) aufzustellen: Die in 2Sam 23 mit Namen aufgeführten Männer sind historische Gestalten aus der Zeit Davids; ihre Bezeichnung als «Dreißig» erhielten sie aber erst bei der Abfassung von 2Sam 23, die mit der anderer Teile aus den sogenannten Nachträgen (2Sam 21-24) erst relativ spät stattfand. Woher könnte der Autor dieses Textes die Dreißig übernommen haben? Praktisch[16] kommen dafür nur die Dreißig[17] des bekannten Spartanerkönigs Agesilaos in Frage, der von 399-360/59 v.Chr. herrschte.[18] Staatsmännisches Format ging diesem Manne zwar ab, aber das stellte sich erst im nachhinein heraus (und dürfte die Juden auch kaum interessiert haben); zur Zeit seiner Herrschaft war er, gerade als Herausforderer der Perser, populär, und es gelang ihm, die Institution des Königtums in Sparta zu stärken.[19] Die Dreißig bildeten wohl den «General Staff»[20] von Agesilaos und waren in diplomatischen Missionen wie bei speziellen militärischen Aufträgen tätig. David über die Dreißig mit diesem berühmten Spartanerkönig in eine wenn auch lockere Verbindung zu bringen und durch sie wenigstens geistig zum Sieger über die Perser zu machen, war dann besonders naheliegend, wenn er in Jerusalem tatsächlich Männer um sich geschart hatte, die mit Agesilaos' «Dreißig» vergleichbar waren. Zwischen Sparta und dem jüdischen Gemeinwesen bestanden in hellenistischer Zeit enge Beziehungen – man behauptete gar, Juden und Spartaner seien blutsverwandt.[21] Hengel vermutet, diese Verbindungen

---

[15] Vgl. dazu etwa STOEBE 1994, 496, dessen Ausführungen erahnen lassen, wie verzwickt die Dinge liegen: «Die Zahl ‹Dreißig› deckt klar die Aufzählung der Namen V. 24b – 39ab; sonst bildet sie einen Bezugspunkt für andere Helden (V. 13.18.19.23), der oft textlich wie inhaltlich schwer zu bestimmen ist».

[16] Theoretisch auch die üblicherweise «dreißig Tyrannen» genannten Männer, die, 404 v. Chr. als Regierungskommission eingesetzt, unter Duldung Lysanders die Macht an sich rissen. Immerhin: zusammen mit den «Dreißig» Agesilaos' macht dieses Gremium deutlich, daß in der Wende vom 5. zum 4. Jh. diese Zahl von größter politischer Bedeutung war.

[17] Wichtige Stellen: XENOPHON, Agesilaos I.7 (zu den Bedenken an der Verfasserschaft Xenophons s. MARCHANT 1993, viiff.; *Historia Graeca (Hellenica)* III.4,2,20; IV.I,5 etc.

[18] Zu diesem Herrscher grundlegend: CARTLEDGE 1987.

[19] Die kurzen Ausführungen von BALTRUSCH 1998, 103f., zu diesem Herrscher machen deutlich, weswegen er für das jüdische Gemeinwesen in (spät)achämenidischer Zeit als (indirekte) Identifikationsfigur für David interessant werden konnte: «Dieser spartanische König war eine tragische Gestalt. Militärisch hochbegabt, ausgestattet auch mit politischem Geschick, vermochte er es nicht, den Fall seiner Stadt aufzuhalten [...] Wohl war er als echter Sohn seiner Stadt gut vertraut mit dem beschränkten Potential Spartas, aber ebenso hatte er von Grund auf gelernt und verinnerlicht, daß nicht politische und gesellschaftliche Veränderungen, sondern gute Feldherren das spartanische Kriegspotential zu steigern pflegten. Ein guter Feldherr sein, hieß in Sparta, mit wenigen Spartiaten und dem Einsatz der Verbündeten große Erfolge zu erringen. Agesilaos entsprach zweifellos diesem Ideal des guten Feldherrn. Mit nur 30 Spartiaten, etwa 2 000 Neodamoden, [...] 6 000 Bundesgenossen und einem 'nationalen' Programm zur Befreiung der kleinasiatischen Griechen ausgestattet, brachte er das Perserreich 396/5 v.Chr. in arge Bedrängnis und errang auch nach seiner Rückberufung nach Griechenland militärische Siege».

[20] CARTLEDGE 1987, 212.

[21] Vgl. dazu HENGEL 1988, 133f. (und seine weiteren Ausführungen über Sparta, die teilweise über das Namen- und Sachregister erschlossen werden können).

reichten weiter zurück[22]; die «Dreißig» enthalten für diese Einschätzung möglicherweise einen wertvollen Beleg.[23]

c) Aristoteles

Neben Alexander dem Großen und (vielleicht) den Spartanern macht, wie O. Keel[24] gezeigt hat, auch der große Philosoph Aristoteles im Alten Testament seine Auf-wartung. Zwischen Mensch und Tier, so der Ausgangspunkt seiner Argumentation, besteht in Mesopotamien kein grundlegender Unterschied, in Ägypten schon gar nicht. Nach dem Alten Testament ist die Grenze zwischen ihnen zwar etwas weniger durchlässig, aber immer noch löchrig. Scharf trennt dann allerdings das Danielbuch Mensch und Tier voneinander. Zwar besitzen beide ein Herz, aber nur dem Mensch ist (zur Gotteserkenntnis befähigender) Verstand eigen; den Tieren fehlt weiter der aufrechte Gang (vgl. bes. Dan 7,4). Eben diese beiden Elemente, aufrechter Gang und Verstand, zeichnen nach Aristoteles den Menschen im Unterschied zum Tier aus; das wird auch an der Person Nebukadnezars durchgespielt (Dan 4). Die Stoa, in Palästina wie Phönizien stark und prominent vertreten[25], übernahm diese Verhältnisbestimmung von Aristoteles und verstärkte sie noch.[26] Daß sie ihren Weg auch ins Alte Testament, zu Daniel fand, erstaunt von daher nicht.

d) Zusammenfassung

Auch nicht zu erstaunen braucht, daß diese drei Entlehnungen aus dem griechischen Bereich erst jetzt, im Abstand von nur wenigen Jahren zur Diskussion gestellt werden: Die mentale Sperre, wonach das Alte Testament nicht griechisch sei, wirkte bis in die jüngste Vergangenheit nach.[27]

---

[22] HENGEL 1988, 133: «sicher weit in die vormakkabäische Zeit hineinreichende Legende von der *Verwandtschaft der Juden mit den Spartanern*».

[23] MATHYS 1994, 146ff., stellte die These auf, daß neben dem Hannalied auch der Psalm Davids und seine letzten Worte zu einer sehr späten («nachdeuteronomistischen») Redaktion innerhalb der Samuelbücher gehören. Treffen sie und die unter a) referierte These sowie die in Abschnitt b) vorgestellte Hypothese zu, gehört die Hälfte der Nachträge von 2Sam 21-24 in recht späte Zeit. Ob sich nicht auch für seine anderen Bestandteile eine ähnliche Einordnung nahe legt, etwa für die Volkszählung 2Sam 24?

[24] KEEL 2000; er weist S. 26 darauf hin, daß sie schon in den Memorabilien von Xenophon, also in der 1. Hälfte des 4. Jhs., angebahnt ist.

[25] Vgl. dazu HENGEL 1988, 152ff.

[26] HÜGLI 1980, 1067f.: «Vom Tier dagegen ist der M[ensch]. nach stoischer Auffassung radikal verschieden. Er ist der Zweck, auf den alles bezogen ist und für dessen Bedarf Pflanzen und Tiere geschaffen seien [...]. Um den Unterschied zwischen M. und Tier möglichst groß zu machen, wird den Tieren jegliche Vernunft abgesprochen». – Die Anthropologie des Aristoteles und der Stoa darf natürlich nicht auf diesen einen Aspekt reduziert werden. Beide Philosophen(schulen) betonen mit Nachdruck, daß der Mensch ein Gemeinschaftswesen ist. Bezüglich des Verhältnisses zwischen Mensch und Tier muß differenziert werden: «Was für die leiblichen Fähigkeiten gilt, gilt nach Aristoteles auch für die psychischen und geistigen Vermögen: Die Unterschiede zwischen M. und Tier sind meist eine Frage des Mehr oder Weniger» (ebd. 1066).

[27] Ob BROWN 1995; 2000; 2001 zu «Israel und Hellas» maßgeblich dazu beitragen werden, diese mentale Sperre noch stärker aufzubrechen, muß sich erst weisen. Es gilt, die

Alexander, spartanische Elitesoldaten (fast ein Pleonasmus) und Aristoteles, die Stoa (respektive ein grundlegendes Philosophoumenon): Wie nicht anders zu erwarten, greift «Israel» auch nach Höchstem und Bestem, wenn es sich in Griechenland bedient und sich damit zum geistigen Ahnen von Hellas aufschwingt. Aus der Chronik wäre, neben weniger Wichtigem, hier die Art der Geschichtsschreibung zu nennen.[28]

3. Hellenistisches versus achämenidisches Altes Testament

Beides sind fiktive Größen. Trotzdem ist die theologiegeschichtliche Frage, wie sich diese beiden Werke voneinander unterscheiden, hochinteressant![29] Einiges liegt auf der Hand: Mit Kohelet hält die philosophisch-theologische Spekulation Einzug ins Alte Testament, das Hohelied steuert zu dieser eine spielerische Variante bei. Wenigstens vom Umfang her dominieren jedoch in Texten aus hellenistischer Zeit andere Themen: Handeln und Ergehen der Menschen (Gottes Gerechtigkeit)[30], das Verhältnis Israels zu den Völkern und schließlich das Gesetz.

Die Frage, wie sich Tun und Ergehen des Menschen zueinander verhalten, bestimmt das Buch Hiob durch und durch, wie nicht eigens ausgeführt werden muß; die Antwort auf sie fällt alles andere als einfach aus. Auch thematisiert, inhaltlich freilich robuster beantwortet wird die Frage in den beiden Chronikbüchern: Gottgefälliges Verhalten wird unfehlbar belohnt, wer sich Gott widersetzt, gedeiht nicht. Wem es gut geht, der hat sich richtig verhalten, Unglück, Niederlagen u.a.m. dagegen sind Folge gottwidrigen Verhaltens. Hiob und Chronik machen allein 10% des Tenachs aus. In der Apokalyptik bildet sich eine äußerst folgenreiche und wirkungsgeschichtlich gesehen erfolgreiche Antwort auf die Frage heraus, wie Tun und Ergehen sich zueinander verhalten: Der Ausgleich zwischen ihnen erfolgt nicht in diesem Äon. Nicht unterbleiben darf hier der Hinweis auf zwei deuterokanonische Werke, die Tun und Ergehen prominent behandeln: Sapientia Salomonis[31] und Jesus Sirach[32].

In den Texten aus hellenistischer Zeit nimmt die Völkerthematik eine zentrale Rolle ein.[33] Dabei lassen sich fast alle denkbaren Spielarten der Beziehung zwischen

---

von ihm beigebrachte Materialflut zu sichten und – stärker, als dies bei ihm selber geschieht – auf ihren Wert hin zu untersuchen.

[28] Vgl. dazu MATHYS 2000, 59ff.

[29] Indirekt stellt sie auch KAISER 1993; vgl. die Paragraphenüberschriften: § 9 Der einzige Gott und Richter der Welt: Geschichte und Theologie der Exils- und Perserzeit, § 10 Der gerechte Gott: Das Zeitalter des Hellenismus; vgl. weiter ders. 2000.

[30] Sie spielen in weiteren Texten des Alten Testaments, so etwa schon in den älteren Proverbien, auch eine wichtige Rolle, werden in ihnen aber nicht so systematisch entfaltet.

[31] Die Thematik wird in ihm besonders im ersten Teil, Weish 1,1-6,1 entfaltet, den ROST 1971, 42, wie folgt zusammenfaßt: «Die Weisheit wird nur dem Gerechten zuteil, auf den trotz der Anfeindung der Gottlosen ein herrliches Los wartet dadurch, daß Gott ihm Unsterblichkeit verleiht».

[32] Zu ihm s. MARBÖCK 2001.

[33] S. dazu ROTH 2001.

Israel und den Völkern nachweisen: Völkervernichtung, -vertreibung, -bekehrung und -unterwerfung, universales Weltgericht und schließlich das Verschwimmen der Grenzen zwischen Israel und den Völkern.

Vom Umfang her nehmen die drei Gesetzespsalmen 1; 19 und 119, alle jung und eher in hellenistischer als in achämenidischer Zeit entstanden, im Alten Testament zwar wenig Platz ein, aber in der Wahrnehmung der Leser (und wirkungsgeschichtlich) prägen sie es stark.

Warum gerade diese drei Themenbereiche in hellenistischer Zeit so stark dominierten, braucht hier nicht untersucht zu werden; die Gründe dafür liegen zum Teil auf der Hand.

Das hellenistische unterscheidet sich vom achämenidischen Alten Testament auch in formaler Hinsicht: Es enthält neben Traditionsliteratur, d.h. Werken, an denen über längere Zeit von verschiedenen Händen weitergeschrieben wurde, auch Autorenliteratur, d.h. Bücher, die auf einen Verfasser (der vorliegendes Material aufnehmen kann) zurückgehen; darunter fallen die beiden Chronikbücher, Hiob[34], der Prediger Salomo, das Hohelied und Esther.

4. Das Alte Testament / die alttestamentlichen Schriften als Buch, Literatur

«Der Hellenismus gehört – was sich aus einer Analyse der Wesenszüge seiner Menschen von selbst ergibt – zu den literarischen Zeitaltern. Eine erlebnishungrige Epoche, der sich die Weite und Fülle der Welt auf ganz neue Weise erschlossen hat, will nicht nur viel sehen und erleben, sondern auch viel hören und lesen».[35]

Das trifft *mutatis mutandis* auch auf die Juden zu. Die oben genannten Prozentzahlen (10%, 13%, 20-25%), der beeindruckende Umfang von Apokryphen/Deuterokanonen und Pseudepigraphen aus hellenistischer Zeit sowie die – wie auch immer zu interpretierende Aussage von Koh 12,12[36] «Es werden viele Bücher gemacht – ohne Ende» sprechen diesbezüglich eine deutliche Sprache. Die enorme literarische Produktion in der auf Alexander folgenden Zeit – erst in ihr waren die notwendigen materiellen Voraussetzungen dafür gegeben[37] – weist in Judäa, den erhaltenen Werken nach zu urteilen, zwei Besonderheiten auf: Sie ist überwiegend religiösen Inhalts und knüpft inhaltlich gerne an bereits vorliegendes Schrifttum an. Viele (religiöse) Werke, viele darunter auslegenden Inhalts: so lautet die jüdische Variante des gemeinhellenistischen «Viele Bücher».

Zum Hellenismus gehört, wie das Schreiben von Büchern, auch ihr Sammeln, konkret: die Bibliothek. Die ersten wichtigen Bibliotheken, von denen Juda sicher hörte, waren die Assurbanipals.[38] Dieser gebildete Herrscher ließ das gesamte zu sei-

---

[34] So ansatzweise KNAUF 1988, vor allem 67.
[35] SCHNEIDER 1969, 225 (der erste Satz in I. Buchwesen, Bühne, Dichtung, a) Das Buch).
[36] Referat und Diskussion der verschiedenen Auslegungen dieses Satzes zuletzt bei KRÜGER 2000, 370f.
[37] Vgl. dazu ROTH 2001, 32-34.
[38] Kürzestinformation bei MAUL 1997, 639f. (mit Literatur).

ner Zeit bekannte Schrifttum nach Ninive bringen – nicht aus bloßem Interesse, sondern zu Kontrollzwecken. Was man in Juda über diese Bibliothek wußte (und dachte), entzieht sich unserer Kenntnis.

Für die Zeit Alexanders und die seiner Erben sind wir nicht auf Spekulationen angewiesen. In Alexandria sammelten die Ptolemäer die griechische Literatur und, allerdings nicht vollständig und zum Teil in Übersetzung, auch fremdsprachige. Zweck: «Einerseits sollte so die Forsch[ung]. am Museion gefördert, andererseits die Überlegenheit der griech[ischen]. Kultur unter Beweis gestellt und in die des Königs transformiert werden».[39]

Die Juden bemühten sich, an dieser Überlegenheit teilzuhaben und ihr eine eigene entgegenzusetzen. Mit dem Umfang der Bibliothek von Alexandria konnten sie nicht konkurrieren; sie behaupteten aber, über inhaltlich hochstehende Literatur zu verfügen. Davon zeugt einmal der Aristeasbrief.[40] In der wissenschaftlichen Diskussion über ihn interessierte vor allem die Übersetzung der Tora ins Griechische; das in ihm gezeichnete Idealbild eines Königs fand schon deutlich weniger Beachtung. Diese beiden Themen überschatteten jedoch ein drittes, ebenso wichtiges, fast vollständig: das des jüdischen Selbstbewußtseins. Das wird bei einer gerafften Nacherzählung der ersten Abschnitte des Briefes deutlich. Der Vorsteher der weltberühmten Bibliothek, Demetrios, interessiert sich nach diesem Brief auch für die jüdischen Schriften. Dem Großkönig antwortet er auf dessen Frage, wie viele Bücher denn die Bibliothek umfasse: «(10) [...] Über 200 000, mein König! Ich will aber in kurzer Zeit die restlichen beschaffen, um die Zahl von 500 000 zu erreichen. Es wurde mir aber berichtet, daß auch die jüdischen Gesetze einer Abschrift und (der Anwesenheit in) deiner Bibliothek wert seien».[41] Später bestätigt Demetrios Ptolemaios dieses sein Interesse brieflich: «(31) Es ist aber notwendig, daß sich nach einer Verbesserung auch diese in deiner Bibliothek befinden, da dies eine philosophische und reine, weil göttliche Gesetzgebung ist».[42] Ptolemaios, der sein Einverständnis in dieser Sache schon vorher signalisiert, ja die Initiative ergriffen hat, richtet nun ein ausführliches Schreiben an den Hohepriester Eleazar, in dem er ihm die Befreiung einer Million Kriegsgefangener ankündigt und (nachdrücklich) auf die Weihegeschenke für Tempel und Opfer hinweist, welche die von ihm bestellte Delegation nach Jerusalem mitbringt. Bezüglich des Gesetzes schreibt er: «(38) Da wir nun diesen und allen Juden in der Welt wie auch den späteren Generationen eine Gunst erweisen wollen, haben wir beschlossen, daß euer Gesetz aus dem bei euch gebräuchlichen Hebräisch ins Griechische übersetzt wird, damit sich auch dieses in unserer Bibliothek bei den anderen königlichen Büchern befindet».[43] In seinem Antwortschreiben zeigt sich Eleazar ob der Ehrfurcht beeindruckt, die der König gegenüber der Tora zu Tage legt; er hofft, «(45)

[39] VÖSSING 1997, 641.
[40] Zur zeitlichen Ansetzung s. ROST 1971, 75: ca. 130 v.Chr. (bei ihm auch Kurzreferat und -diskussion anderer Ansätze).
[41] Übersetzung von MEISNER 1973, 46.
[42] Übersetzung von MEISNER 1973, 50.
[43] Übersetzung von MEISNER 1973, 51.
[44] Übersetzung von MEISNER 1973, 51.

[...] daß die Übersetzung des heiligen Gesetzes dir zum Nutzen und mit aller Sorgfalt geschehen möge».[45] Die vom Großkönig entsandte Delegation ist beeindruckt von dem, was sie während ihrer Mission im Heiligen Lande sieht; Aristeas wird von Eleazar über die tiefere Bedeutung der jüdischen Gesetze aufgeklärt.

Aus dem Aristeasbrief geht deutlich hervor, daß die Initiative zur Übersetzung des Pentateuch ins Griechische von Demetrios ausging und seinem Vorhaben gegenüber bei bestimmten Juden beträchtliche Vorbehalte bestanden; das zeigt unter anderem der zurückhaltend und vorsichtig formulierte Antwortbrief Eleasars – hier muß zwischen den Zeilen gelesen werden –: Sie wollen für sich keine griechische Fassung des heiligen Gesetzes; die von Demetrios in Auftrag gegebene interessiert sie nicht, und folglich haben sich auch kein Interesse darin, daß diese in die Bibliothek von Alexandria aufgenommen wird. Die Tora gehört nicht in die Hände von Heiden. So kann Stolz auch aussehen! Freilich: Die Bibliothek von Alexandria fasziniert den Verfasser des Aristeasbriefes mehr, als er zuzugeben bereit ist; anders wäre schwer zu verstehen, warum er so ausführlich von ihr berichtet.[46]

Stolz auf die eigenen Schriften wird auch im Prolog zu Jesus Sirach laut: «Viele und große Dinge (*pollôn kai megalôn*) sind uns im Gesetz und in den Propheten sowie in den andern [Schriften], die auf sie folgten, geschenkt worden, für welche Bildung Israel Lob und Preis verdient». Die – zugegebenermaßen wichtige – «Kanonsformel» hat die Aufmerksamkeit der Ausleger nur zu oft von der zentralen Aussage des Satzes abgelenkt. Sie lautet: Israel kann auf seine Schriften stolz sein. Sie enthalten viele und große Dinge. Zwar nur versteckt, implizit, dafür an prominenter Stelle taucht hier das Forum der anderen Völker, ihrer Theologie (Philosophie) und Literatur auf; vor ihnen braucht sich Israel nicht zu verstecken. Diesen Anspruch löst der Großsohn des Siraciden im Prolog überzeugend ein: Er schreibt in ihm vorzügliche Literaturkoine – «he must have had a first-rate education in the rhetoric and literature of the period»[47] – und gestaltet ihn in Anlehnung an berühmte Vorbilder, so etwa Herodot.[48] Das Werk seines Großvaters übersetzt er ins Griechische, damit

---

[45] Übersetzung von MEISNER 1973, 52.

[46] Vgl. dazu COLLINS 2000; sie versucht in ihrer anregenden Monographie den Nachweis zu erbringen, daß erst in einer Bearbeitung von «Protoaristeas» die Vorstellung von der Göttlichkeit der Übersetzung in den Brief eingetragen wurde. Für Einzelheiten muß auf diese brilliante Untersuchung verwiesen werden.

[47] SKEHAN & DI LELLA 1987, 132.

[48] «Dies ist die Darlegung der Erkundung des Herodot aus Halikarnaß, auf daß, was von Menschen geschehen, nicht mit der Zeit verblasse, noch Taten, groß und des Staunens wert (*erga megala te kai thômasta*), vorgewiesen von Hellenen wie von Barbaren, ihres Ruhmes verlustig gehen – manches andere und so auch, warum sie Krieg geführt miteinander» (Übersetzung von MARG 1973, 1). – Als weitere Parallelen nennen SKEHAN & DI LELLA 1987, 132, Thucydides, Polybios, Dioscorides Pedanius (*De materia medica*), Hippocrates (*De prisca medicina*), den Aristeasbrief, Josephus (*Contra Apionem*) und weisen noch auf den Prolog zum Lukasevangelium hin.

seine Landsleute in Ägypten über gute Lektüre verfügen. Das Griechische der Übersetzung ist weit weniger literarisch als das des Prologs; der Enkel hält sich eng an die Vorlage und vermeidet Semitismen nicht. Um Anerkennung buhlt er kaum: Die Kenntnis der griechischen Literatur muß in ihm die Überzeugung geweckt haben, daß die jüdische – nicht nur die später kanonisierte, sondern etwa auch das Werk seines Großvaters – jener überlegen ist und die Diaspora (in Ägypten) sie kennenlernen muß – ist die Annahme zu gewagt: damit sie nicht griechischem Geiste verfielen, dem Geiste, mit dem er so gut vertraut war?

Noch expliziter äußert sich später Josephus über die Anliegen, die er mit seiner Schriftstellerei verfolgt: Den *Bellum Judaicum* habe er fast gezwungenermaßen geschrieben, «um diejenigen zu widerlegen, welche in ihren Schriften Falsches darüber berichtet haben».[49] Anders liege es bei den *Antiquitates*: Sie habe er in der Überzeugung abgefaßt, *hapasi phaineisthai tois Hellêsin axian* (I.1,2). Das Werk werde die vom Hebräischen ins Griechische übersetzte ganze Altertumskunde sowie die Staatsverfassung umfassen. Und weiter: «Schon früher, als ich die Geschichte des Krieges schrieb, gedachte ich, auch kundzugeben den Ursprung der Juden, ihre mannigfaltigen Schicksale, wie sie unter einem großen Gesetzgeber die Verehrung Gottes und alle übrigen Tugenden kennen lernten, welche Kriege sie im Laufe der Zeiten geführt und wie sie endlich wider ihren Willen zum letzten Kriege gegen die Römer gedrängt wurden».[50]

Josephus setzt sein Unternehmen auch ausdrücklich in Parallele zur Übersetzung der Tora ins Griechische. Indem er die unzähligen anderen Dinge, die in den Heiligen Schriften aufbewahrt sind, referiert, führt er das Werk der Siebzig in gewisser Weise fort. Sie enthalten merkwürdige Ereignisse mit herrlichen Feldherrenleistungen, Staatsumschwüngen, und zeigen, wie den Frommen «alles wider Erwarten zum besten gedeiht»[51].

Josephus verschafft jüdischem Selbstbewußtsein Gehör; sein Stolz auf die militärischen, politischen und kulturellen Leistungen seiner Vorfahren sowie auf ihre Religion und ihren Gott – dies alles nicht immer sauber voneinander zu trennen – ist unüberhörbar. Das Judentum wirbt in hellenistischer Zeit – offen oder versteckt, mit mehr oder weniger Selbstbewußtsein – um Anerkennung (auch) auf geistigem Gebiete; dazu braucht es aber nicht unbedingt in der weltberühmten Bibliothek von Alexandria vertreten zu sein.

Zusammengefaßt: Der bildungsbeflissene, bücherproduzierende Hellenismus, sinnenfällig repräsentiert in der Bibliothek von Alexandria, führte auch im Judentum zu einer Steigerung der literarischen Produktion. Das Bewußtsein für den Wert dessen, was man mit seiner Literatur besaß, wurde gestärkt.[52] Noch nicht als religiös verbindliche und abgeschlossene Urkunde (wenn auch inhaltlich stark religiös bestimmt) entstand das Alte Testament in hellenistischer Zeit, sondern als vom Umfang her var-

---

[49] Übersetzung von CLEMENTZ 1994, 14.
[50] Übersetzung von CLEMENTZ 1994, 14.
[51] Übersetzung von CLEMENTZ 1994, 16.
[52] Eine Vorform dieses Selbstbewußtseins macht sich in Dtn 4,6 geltend. In welche Zeit gehört diese Stelle?

iable Sammlung von Büchern, gewissermaßen als *patrimoine historique* der Juden.[53]

Ein bezeichnendes Detail, mit dem sich ein direkter Bezug zwischen Bibliotheken, Büchern und Theologie herstellen läßt: In seiner Beschreibung Thebens geht Diodor (I.49,3), respektive sein Gewährsmann Hekataios, auch kurz auf die heilige Bibliothek der Stadt ein, welche die Inschrift *psychês iatreion* – Heilstätte der Seele – getragen haben soll. Sie gibt wohl ägyptisches *pr ᶜnḫ*[54] wieder und dürfte mehr über den hellenistischen Zeitgeist verraten als über das alte ägyptische Lebenshaus. Neben Forscherdrang liegt, wie Schneider zeigt, den hellenistischen Bibliotheksgründungen eine zweite Wurzel zugrunde: «ein ganz tiefes emotionales Wissen darum, daß eine Bibliothek ‹Heilstätte der Seele› [...] ist, in der allein der Mensch mitten im Trubel und der Unruhe der Welt wirklich zur Ruhe kommt».[55] Die Bibliothek – genauer: ein (*das*) Buch – als Heilstätte der Seele kennt auch das Alte Testament: die Tora. Prägnant kommt dies in Ps 19,8 zum Ausdruck: «Die Tora des Herrn ist vollkommen; sie erquicket die Seele».[56] Auch der Mann, der in Ps 1,2 betet, er habe Freude an der Tora des Herrn und meditiere in ihr Tag und Nacht, dürfte diese als *psychês iatreion* und das Lesen in ihr als herzerquickend empfunden haben. Und schließlich hätte auch der Verfasser von Ps 119 der Behauptung, die Tora sei Heilstätte der Seele, kaum widersprochen: Mit Nachdruck hält er fest, welche Freude ihm das Gesetz bereitet, das sein Ergötzen ist. Im Trubel der Zeiten findet, so läßt sich der psychologische Aspekt der drei Gesetzespsalmen zugespitzt formulieren, der Mensch Ruhe und Erquickung in der Tora und ihrer Lektüre. Bibliothek und Tora kommt also in hellenistischer Zeit eine vergleichbare Funktion zu.

---

[53] Ich übernehme damit, was aus einem etwas anderen Blickwinkel und mit unterschiedlicher Akzentuierung DAVIES 1992, 147, wie folgt formuliert: «Scribes learning to write the *Bildungssprache* (what we call 'Hebrew' was chosen no doubt as part of the claim to be the descendants of the earlier Israelites and Judaeans) were taught from texts in that language, written by their fathers and grandfathers. Whether or not in antagonism to Greek culture, Moses replaced Homer, Solomon Amenemopet, Qoheleth Plato and Job Sophocles – though the choice may not have been exclusive. This does not, of course of itself establish the literature as having some *religious* authority, though naturally the national culture is defined strongly in religious categories, since the temple is the centre of economic and political life [...]». Vgl. dazu weiter die anregende These von DE PURY 1999, 163: «Les Ketubim bibliques se veulent une réplique juive au canon littéraire grec qui s'était imposé, dès le IIIe siècle, dans la culture hellénistique et qui se composait pour l'essentiel d'Homère, d'Hésiode et d'une sélection des Tragiques.»

[54] Hinweis meines Basler Kollegen Th. Schneider. Zum Lebenshaus vgl. die Angaben von WEBER 1980, 954: «Institution, in der wissenschaftliche und religiöse Werke der alten Ägypter verfaßt, kopiert und aufbewahrt wurden und wo durch ein eigenes Ritual für die Erhaltung des Lebens in der Welt gesorgt wurde. In der Regel war das L[ebenshaus]. einem Tempel angeschlossen [...] Seit Gardiner's Arbeit wird das L. häufig überspitzt als eine Art scriptorium beschrieben oder gar noch allgemeiner als 'Universität'. Doch war das L. vor allem ein für das Land zentraler Kultplatz.»

[55] SCHNEIDER 1969, 234.

[56] Die Verbindung שוב Pilel / Hifil + נפש findet sich auch anderswo (Ps 23,3; Prov 25,13; Ruth 4,15; Thr 1,16), die Subjekte sind dort jedoch andere – personale! –: Gott (Ps 23,3), ein zuverlässiger Bote (Prov 25,13?), der Löser (Ruth 4,15), ein möglicher Tröster (Thr 1,16). Nicht einschlägig: Ps 35,17; Hi 33,30; Thr 1,11.19.

5. Das Buch Leviticus: Die jüdische Ilias – oder: ein sekundär hellenisiertes Buch

Das Gymnasium, in klassischer Zeit «vor allem der körperlichen Ertüchtigung und vormil. Übungen»[57] vorbehalten, änderte in hellenistischer Zeit sein Gesicht: Neben den Sport traten damals die Ausbildung in Musik (Gesang und Instrumentalmusik) und, an dritter Stelle, in Literatur. Gelesen wurde vor allem Homers Ilias. Der Einfluß des Gymnasiums in den Gebieten, die Alexander und seine Nachfolger eroberten und beherrschten, war beträchtlich. Besonders gründlich und rasch erfolgte die Hellenisierung in den schon von Hause aus internationalen phönizischen Handelsstädten; Gymnasien lassen sich dort recht früh nachweisen.[58] Etwas länger dauerte es, bis auch in Jerusalem ein Gymnasium eingerichtet wurde. Unter dem Hellenisten Jason war es, wie 1Makk 1,11ff. nachgelesen werden kann, soweit. Das Gymnasium kam in unmittelbare Nähe des Tempels, «unterhalb der Akropolis», zu stehen. Für bestimmte Kreise erwies sich diese Lage als ideal: «Schließlich kümmerten sich die Priester nicht mehr um den Dienst am Altar; der Tempel galt in ihren Augen nichts, und für die Opfer hatten sie kaum mehr Zeit. Dafür gingen sie eifrig auf den Sportplatz, sobald die Aufforderung zum Diskuswerfen erging, um an dem Spiel, das vom Gesetz verboten war, teilzunehmen» (2Makk 4,14; Übersetzung der Jerusalemer Bibel). Als Reaktion nicht nur auf das Gymnasium, sondern das hellenistische Bildungswesen insgesamt mußte das Judentum, wollte es diesem etwas Gleichwertiges entgegensetzen, ein eigenes Schulsystem entwickeln.[59] Das geschah denn auch; die Tora nahm in ihm den zentralen Platz ein. Auf Einzelheiten kann und braucht hier nicht eingegangen zu werden. Nur ein noch ungenügend gewürdigter Punkt sei erwähnt: Der Elementarunterricht begann mit dem Buche Leviticus, wie aus WaR 7,3 hervorgeht: «R. Asi sagte: Warum fängt man den Schriftunterricht für die Kinder mit der Priesterthora (Leviticus) an und nicht mit Bereschit (dem ersten Buche Mose)? Weil die Kinder rein sind und die Opfer rein sind, so mögen die Reinen kommen und sich mit den Reinen beschäftigen».[60] Ilias: das griechische, Leviticus: das hebräische Elementarbuch, ויקרא also in gewisser Weise die jüdisch-konservative Antwort auf die Herausforderung durch Homer (sowie Diskuswerfen und Ringen)!

---

[57] HADOT 1998, 23.

[58] Vgl. dazu und zum hellenistischen Bildungswesen in Palästina und den benachbarten Gebieten allgemein HENGEL 1988, 130ff.; weiter HADOT 1998, 26f.

[59] S. den Exkurs Nr. 1 «Zur Entwicklung der jüdischen Schule» bei HENGEL 1988, 143ff.

[60] Zitiert nach WÜNSCHE 1884, 49.

Bibliographie

BALTRUSCH, E. 1998. Sparta. Geschichte, Gesellschaft, Kultur, München.

BOMAN, TH. 1968. Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen. Fünfte, neubearbeitete und erweitere Auflage. Göttingen.

BROWN, P. B. 1995. Israel and Hellas, Vol. I (BZAW 231). Berlin – New York.

BROWN, P. B. 2000. Israel and Hellas, Vol. II (BZAW 276). Berlin – New York.

BROWN, P. B. 2001. Israel and Hellas, Vol. III (BZAW 299). Berlin – New York.

CARTLEDGE, P. 1987. Agesilaos and the Crisis of Sparta. London.

CLEMENTZ, H. 1994. Des Flavius Josephus Jüdische Altertümer. Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Dr. Heinrich Clementz. I. Band. Buch I bis X. 12. Auflage. Wiesbaden.

COLLINS, N. L. 2000. The Library in Alexandria and the Bible in Greek (VT.S LXXXII). Leiden – Boston – Köln.

DAVIES, PH. R. 1992. In Search of 'Ancient Israel' (JSOT.S 148). Sheffield.

DE PURY, A. 1999. Qohéleth et le Canon des Ketubim: RThPh 131, 163-198

DIETRICH, W. & TH. NAUMANN 1995. Die Samuelbücher (EdF 287). Darmstadt.

ELLIGER, K. 1966. Die dreißig Helden Davids: ders., Kleine Schriften zum Alten Testament (ThB 32). München, 72-118.

GNUSE, R. 1998. Spilt Water – Tales of David (2 Sam 23,13-17) and Alexander (Arrian, Anabasis of Alexander 6.26.1-3): SJOT 12, 233-248.

HADOT, I. 1998. Gymnasion II. Das hellenistische Gymnasion: NP 5, 23-27.

HELCK, W. 1958. Zur Verwaltung des mittleren und neuen Reichs (Probleme der Ägyptologie 3). Leiden, Köln.

HENGEL, M. 1988. Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v.Chr. (WUNT 10^3). Tübingen.

HÜGLI, A. 1980. Art. Mensch, II. Antike und Bibel. – 1. Klassische indisiche und griechisch-römische Philosophie: Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. 5, Basel – Stuttgart, 1061-1069.

KAISER, O. 1993. Der Gott des Alten Testament. Theologie des Alten Testaments. Teil 1: Grundlegung. Göttingen.

KAISER, O. 2000. Die Bedeutung der griechischen Welt für die alttestamentliche Theologie (NAWG.PH 2000,7). Göttingen.

KEEL, O. 1986. Das Hohelied (ZKB 18). Zürich.

KEEL, O. 1995. Hoheslied: NBL II, 183-191.

KEEL, O. 2000. Die Tiere und der Mensch in Daniel 7: O. KEEL & U. STAUB, Hellenismus und Judentum. Vier Studien zu Daniel 7 und zur Religionsnot unter Antiochus IV. (OBO 178). Freiburg i. Ue. – Göttingen, 1-35.

KNAUF, E. A. 1988. Hiobs Heimat: WO 19, 65-83.

KRÜGER, TH. 2000. Kohelet (Prediger) (BKAT 19 [Sonderband]). Neukirchen-Vluyn.

LEMCHE, N. P. 1993. The Old Testament – a Hellenistic Book?: SJOT 7, 163-193.

MARBÖCK, J. 2001. Gerechtigkeit Gottes und Leben nach dem Sirachbuch. Ein Antwortversuch in seinem Kontext: J. JEREMIAS ed., Gerechtigkeit und Leben im hellenistischen Zeitalter. Sympsosium anläßlich des 75. Geburtstags v[on]. O. Kaiser (BZAW 296). Berlin – New York.

MARCHANT, E. C. 1993 = 1968. Xenophon. Scripta minora, translated by E.C. Marchant. Cambridge, Mass. – London.

MARG, W. 1973. Herodot, Geschichten und Geschichte. Buch 1-4. Zürich.
MATHYS, H.-P. 1994. Dichter und Beter. Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit (OBO 132). Göttingen – Freiburg.
MATHYS, H.-P. 2000. Chronikbücher und hellenistischer Zeitgeist: ders., Vom Anfang und vom Ende. Fünf alttestamentliche Studien (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judentums Bd. 47). Frankfurt a.M. u.a.
MAUL, ST. 1997. Bibliothek. II. Bibliothekswesen 2. Mesopotamien: NP 2, 639f.
MEISNER, N. 1973. Aristeasbrief: JSchrHRZ II/1, 35-87.
MÜLLER, H.-P. 1992. Das Hohelied (ATD 16/2). 4., völlig neubearbeitete Auflage. Göttingen, 1-90.
ROSE, M. 1999. Rien de nouveau. Nouvelles approches du livre de Qohéleth (OBO 168). Fribourg – Göttingen.
ROST, L. 1971. Einleitung in die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen einschließlich der großen Qumran-Handschriften. Heidelberg.
ROTH, M. 2001. Israel und die Völker im ersten Teil des Dodekaprophetons und seiner Verknüpfung mit dem zweiten Teil. Eine Untersuchung zu den Büchern Joel, Jona, Micha und Nahum als Beitrag zur Religions- und Theologiegeschichte des zweiten Tempels (Diss. theol. masch.). Basel.
SCHNEIDER, C. 1969. Kulturgeschichte des Hellenismus. Zweiter Band. München.
SETHE, K. 1907/8. Die Berufung eines Hohenpriesters des Amon unter Ramses II.: ZÄS 44, 30-35.
SKEHAN, P. W. & A. DI LELLA 1987. The Wisdom of Ben Sira. A New Translation with Notes by P. W. Skehan. Introduction and Commentary by A. A. di Lella (AB 39). New York.
STECK, O. H. 1991. Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons (BThS 17). Neukirchen-Vluyn.
STOEBE, H. J. 1994. Das zweite Buch Samuelis. Mit einer Zeittafel von A. Jepsen (KAT 8/2). Gütersloh.
TREVES, M. 1995. The Book of Job: ZAW 107, 261-272.
VÖSSING, K. 1997. Bibliothek II. Bibliothekswesen B. Griechenland, Rom, Christliche Bibliotheken: NP 2, 640-647.
WEBER, M. 1980. Lebenshaus I: LÄ III, 954-957.
WÜNSCHE, A. 1884. Der Midrasch Wajikra Rabba. Das ist die haggadische Auslegung des Dritten Buches Mose. Leipzig.
ZENGER, E. et al. 1998. Einleitung in das Alte Testament (StBTh 1,1). Dritte, neu bearbeitete und erweiterte Auflage. Stuttgart – Berlin – Köln.

Ritual Wisdom?
On «Seething a Kid in its Mother's Milk»

Jack M. Sasson

> R. Aha b. Jacob questioned this statement of R. Isaac b. Joseph (saying) «Is there no one who does not accept the *Miqra'* as determinant? Has it not been taught: «Thou shalt not seethe a kid in the milk of its mother» in which verse you might read in the fat [*b^{e}ḥeleb*] of [its mother]?
>
> bSanhedrin 4a-b[1]

There is a discussion in the Talmud about how to pronounce (hence interpret) Hebrew words that are consonantally similar but differ in meaning depending on their vocalization. The above quotation well illustrates the application of a hermeneutic principle of *yēš 'ēm lam-miqrā'* regarding the authority of the traditional reading (*Miqra'*) of Scripture.[2] Rabbi Aha's point is that, especially when there is no discrepancy between the *q^{e}rē* and *ketīv* of a specific word, the traditional vocalization of Scripture is reliable because no one would think of reading in Exod 23:19 **b^{e}ḥēleb*, «in the fat of... » for the traditional *baḥ^{a}lēb*, «in the milk of....». Had the text read **b^{e}ḥēleb*, since fat could have come from either a male or a female sacrifice, it would have been superfluous to specify that it came from *'immō*, «its mother.» In this paper, dedicated with much affection to Manfred Weippert, I want to explore the possibility that in Exod 23:19 (and in similar passages), there might once have been reason to vocalize the crucial word «*b^{e}ḥēleb*» «in the fat of...».

The prohibition cited in Sanhedrin has attracted much interest in scholarly literature. It occurs three times in the Pentateuch, at Exod 23:19 (Book of the Covenant, commonly allocated to «E»), at Exod 34:26 («Brief» Covenant, commonly allocated to «J»), and at Deut 14:21.[3] Undoubtedly this interest is piqued not just by the role it has played in defining Jewish alimentary practices since Talmudic time but also because the injunction continues to resist solutions, whether approached though Hebrew philology, comparative anthropology, or the study of culinary practices.

---

[1] After the Soncino edition of the Talmud, CD-ROM edition. Rabbi Aha b. Jacob was active in Babylon, early 4th c. CE. – I record here my debt to Avigdor Hurowitz with whom I had valuable correspondence, and to my colleague Douglas Knight for commenting on a draft of this paper.

[2] On this and other principles, see KASHER 1988, 592-93.

[3] There is much lore why a prohibition would be repeated verbatim three times. *M. Hullin* 113a cites R. Akiva's opinion that it was meant to exclude the flesh of wild animals, fowl, and unclean animals. Elsewhere in *Hullin* (115b) the threefold repetition is said to progressively prohibit the cooking, eating, and selling of milk-sodden flesh. On kabbalistic lessons derived from the prohibitions, see *Zohar, Shemot* ii/124b-125a.

The Text

Exod 23:19	Exod 34:26	Deut 14:21
rē'šīt bikkūrē 'admātekā tābī' bēt Yhwh '^{e}*lōhēkā lō' tebaššēl gdī baḥ*^{a}*lēb 'immō*	*rē'šīt bikkūrē 'admātekā tābī' bēt Yhwh '*^{e}*lōhēkā lō' tebaššēl gdī baḥ*^{a}*lēb 'immo*	*lō' tō'kelū kol-nebēlā laggēr 'ăšer biš'ārēkā tittenennā wa'akālāh 'ō mākōr lenokrī kī 'am qādōš 'attā laYhwh 'elōhēkā lō' tebaššēl gdī baḥ*^{a}*lēb 'immo*
You will bring the best of your land's early harvest to the temple of the Lord, your God. You will not seethe a kid in its mother's milk.	You will bring the best of your land's early harvest to the temple of the Lord, your God. You will not seethe a kid in its mother's milk.	You will not partake of naturally dead animals. You may give it to a resident foreigner who may eat it or you may sell it to a foreigner, for you belong to a people sanctified by the Lord. You will not seethe a kid in its mother's milk.

In the Hebrew version, the prohibition consists of five words, none of which is particularly obscure, with no variation in their syntax. In each of its manifestations, however, the prohibition is only tenuously attached to its context. In the two Exodus occurrences, the sentence is preceded by slightly differing formulations on how to celebrate the agricultural festivals. In both passages, the prohibition closes the series of divinely formulated laws; but while in Exod 23 it is followed by divine pledges and blessings for those who obey God, in Exod 34 it ends with the apotheosis of Moses. The formulation in Deuteronomy differs from those in Exod 23 and 34 in that it comes at the end of a list of clean and unclean animals. These divergences are worth noting, even if ultimately they will not prove instructive in elucidating the meaning and intent of this law; but they give reason to conjecture that the prohibition was not organic to at least two (if not all three) of its present contexts. It would be imprudent to identify one setting as original because equally convincing arguments can be offered to favor the primacy of each of the remaining two.[4]

Rahlf's LXX edition of the prohibitions displays differences. Exod 23:19a is formulated differently (but not significantly so) from Exod 34:26a, but whereas the verbs in Exod 32:19b and Deut 14:21c are *epsō*, «to boil, cook», that of Exod 34:26b gives *prospherō*, normally used to render *l*^{e}*haqrīb* («to offer», or the like, see Lev 2:14; Deut 23:19; Ezr 7:17), indicating that its translator was underscoring its

[4] FISHBANE (1985, 228-230) has interesting remarks on the recombination of legal sources (in this case Exod 22:30 and 23:19) into Deut 14:21.

cultic setting. HARAN (1979: 33 n. 28), followed by LABUSCHAGNE (1992: 11), cites the Codex Freer of Deut 14:21b that adds the following, «Whoever does so, is doing as if offering a mole, an impurity (evoking the wrath) of the God of Jacob», the last approximating an (awkward) expansion found in the Samaritan of Exod 23:19b that speaks to a similar topic (*ky 'śh z't kzb šk w'brh hy' l'lhy y'qb*).

Proposed Solutions

Interpretations of the meaning and context of the prohibition have been many, differing essentially on whether they focused on the animals (a goat and its mother), on the manner the goat was ritually presented, or on the cultic occasion for which it was slaughtered. Recently published articles are encylopedic on this literature (HARAN 1979, MILGROM 1985; KEEL 1990, MILGROM 1991, 737-742; LABUSCHAGNE 1992) and, after urging readers to inspect their pages, I shall cite representative positions only.[5]

In the Hebrew text, the animal is a *gdī*, «a young goat», but in the Greek it is an *arēnos*, generally a lamb or sheep, but occasionally also goat.[6] An opinion is that goats are explicitly cited because they are the main milk producers in Near Eastern antiquity.[7] But already Philo, who knew the Greek version, took the term as inclusive for all cultically acceptable domesticated animals, and this opinion, independently championed by Rashi, has hardly been challenged since.[8]

Compassion

A great number of interpreters have found a humanitarian purpose in the linkage of goat and mother; but in doing so they offer different grounds. Augustine was an early advocate for taking *baḥ^{a}lēb 'immō* as reference to an animal too tender for slaughter because it was «at its mother's teat». But this understanding goes against Hebrew idiomatics and is contradicted by Israel's manifest willingness to immolate animals

---

[5] I do not explicitly annotate opinions that are commonly rehearsed in the commentaries (sub voce) and in articles such as those of HARAN, LABUSCHAGNE, and KEEL.

[6] In the LXX *arēnos* refers to small cattle, either lamb (*kebes*, 1K 29:21; *keśeb*, Gen 30:33, Lev 1:10; *ṭālē*, Isa 40:11; *kār*, Jer 28:40), goat (*'ātūd*, Prov 27:26) or any fattling (*m^{e}rī'*), as in 1Kgs 1:9; see v. 19).

[7] See Prov 27:26-27, «Sheep furnish your garment; rams pay for field. Goat's milk suffice for your food, providing for your household and feeding your maids». According to bŠabb. 19b, «The goat is for milking, the sheep for shearing, the hen for laying eggs, and the ox for plowing». Goat's milk is richer in protein and fat, is easier to digest, and is more economical to produce than is cow's milk. See, conveniently, E. Firmage's remarks on goats in his excellent article, FIRMAGE 1992, 1127-1129.

[8] See also the comments of Rashbam [Samuel ben Meir, 11th/12th c.] who arrives at a similar conclusion via a different principle, LOCKSHIN 1997, 287-289. Rabbinic hermeneutics applied the phrase *dibbēr hak-kātūb bahōwē* («Scripture speaks of what is usual») to an exegetical principle in which the customary stands for common; see KASHER 1988, 589-90.

as young as eight days.[9] Philo took the prohibition literally and understood it to apply only if animals are cooked in the milk of their very own mothers, but deemed the act so cruel that the Hebrews compassionately avoided it (*de Virtutibus*, 125-144).[10] Not sufficiently considered by Philo (and, for that matter, by those who espouse his humanitarian explanation[11]) is whether people of antiquity perversely forced an animal to watch its young turned into goulash and whether an animal would recognize that its own milk was being used in the process. Since Rabbinic time, however, the connection between mother and victim was no longer taken literally, so that the flesh of any ritually acceptable animal could not be mixed with any milk, whether drawn from the same species or not. This is reflected in Onqelos's Aramaic translation of our verse as *lā' tēkᵉlūn bᵉśar baḥᵃlāb* «you will not *eat* flesh with milk,» thus indicating that by the second century CE the prohibition had acquired the categorical application still obtaining in Orthodox Judaism.[12]

Humanitarian reasons for the prohibition continue to be proposed, even when tenuously attached to the Hebrew context. O. Keel (1990) ascribes to the people of antiquity a belief that intimacy between mother and child was deeply carved into the psyche of all mammals, including animals. The act of suckling is not only a manifestation of this intimacy, but is also symbolic of divine benevolence and symbolic of cosmic balance. Keel reproduces touching scenes in which sucklings are placed in proximity of their mothers, thus facilitating lactation, and suggests that the Hebrews, following their neighbors, were enjoined not to precociously separate mother from child.[13] Keel's explanation hardly explains why Israel, alone among its neighbors, so empathized with the torments of animals that it converted the sentiments into a cultic injunction. Earlier, Sir James Frazier had similarly explored the magical bonds that are established by sucklings and their mothers. For him, the biblical prohibition reflected a broadly espoused superstition against breaking those bonds.[14]

Somewhat similarly, dependent on theories linking the prohibition to taboos, was Robertson Smith's notion that milk was a vital fluid very much like blood which was forbidden to the Hebrews (SMITH 1894, 221). For Labuschagne that fluid was not plain milk but beestings (colustrum), an animal's first milk, rich enough to take a reddish hue that may have reminded of blood; hence its prohibition for mixing

[9] In 1 Sam 7:9 Samuel sacrifices a suckling lamb (*ṭᵉlē ḥālāb*); see further the comments of HARAN 1979, 27 and LABUSCHAGNE 1992, 8.

[10] The sentiment carries through in Jewish exegesis, for example Rashbam (Samuel b. Meir) has this to say about it, «It is disgraceful and voracious and gluttonous to consume the mother's milk together with its young» (LOCKSHIN 1997: 287).

[11] See MILGROM 1985, who dwells on Israel's alleged opposition to commingling life (in this case milk, for its nourishing property) and death.

[12] MOORE 1927, 75-76. Moore refers to the Mekhilta, *Mishpatim* c 20 (ed. FRIEDMANN f. 102a-b; WEISS f. 108a-b).

[13] Bibliography in STOL 1994, 191.

[14] See HARAN 1979, 24-25, who cites an impressive array of scholars with similar explanations, many of which seem to be based on diatribes against Jewish dietary «superstitions». Haran also cites a number of (more or less reliable) ethnological reports on cooking animals in milk that, however, do not have a mother-young connection.

with meat (LABUSCHAGNE 1992, 14-17). If so, one would expect to have read about the prohibition of beestings whether or not it was used to cook meat.[15]

Demarcation

A number of explanations are drawn from the festival setting, at least for the two Exodus attestations. Knauf (1988) gravitates toward a celebratory rather than a cultic background, with festive meals that included milk-soaked meat. He refers to Gen 18 and to an episode in Sinuhe (89-95) in which milk products and meat form part of banquets.[16] Israel regularized the prohibition to distinguish itself from post-exilic populations (such as Arabs) with which it was competing. But why would Israel demarcate itself in just such a way? While milk (and its derivatives) were used commonly in the cuisines of antiquity, including as additive to meat dishes, there is never an insistence in any literature that milk and meat be the product of the same animal, which is precisely the idiosyncrasy of the Hebrew prohibition.[17]

Distinguishing the Hebrews from their neighbors is commonly proposed as a goal for the prohibition, and this discrimination is implied as well in most interpretations that claim humanistic reasons for the practice. Once potent were explanations that ascribed this practice to the despised Canaanites, who were presumed to cook flesh in milk. Maimonides could offer such a suggestion even when all that he

---

[15] For the use on milk in Mesopotamia, see BIGA 1994; STOL 1993; 1994. For its role in biblical narratives, see GROTTANELLI (1994) who also reviews the opinions of anthropologists. I mention here, for lack of a better spot, the curious Greek references to a «he-goat (occasionally also bull or ram) falling in milk» mentioned, among other texts, in 4th century gold leaves recovered from sarcophagi. (I owe Gregory NAGY knowledge of the material and to Robert DREWS the bibliographic help.) The meaning and import of the phrase still eludes interpretation, see ZUNTZ 1971, 322-327. I follow SEGAL 1990, 411 in reading one of these leaves:

> Now you died and now you were born, on this day, thrice blessed.
> Tell Persephone that the Bacchic one himself has released you.
> A bull, you rushed into milk.
> Suddenly you rushed into milk.
> A ram [*krios*], you fell into the milk.
> You have wine as your fortunate honor.
> And there await you beneath the earth the rewards that the other happy ones (have).

[16] The Sinuhe passage has been rendered variously, but in some opinions is said to read «milk in everything cooked». Even so, meat has to be imported into the phrase to make biblical sense out of it, «Provisions and strong drinks were made for me, with wine as a daily supply, and cooked flesh, and roast fowl, as well as wild game. They would snare and lay it out for me, as well as the catch of my own hounds. Many sweets were made for me, with milk in every cooked dish» (quoted from PARKINSON 1997, 31-33; see also FISCHER 1976). In fact, Sinuhe may be ironic here, for the association of eating flesh and drinking milk (especially raw) with the uncivilized and the nomadic was widespread, especially in Greek antiquity; see SHAW 1982/83. – Ethnological references to Arabic dishes that are said to require the cooking of meat in its *own mother's* milk can be ranged into the same biblicizing category. For a startling example of such introjections, see Claudia Roden's comments on a recipe for «immos» (RODEN 1970, 265).

[17] For the use of milk in Mesopotamian recipes, see BOTTÉRO 1995, 162, 219-220 (index).

knew of Canaanite practices came from the Bible (Guide for the Perplexed iii, 48). For him the practice was cultic, hence its condemnation. The suggestion was given a new life by early translations of an Ugaritic passage, KTU 1.23 (UT 52; CTA 23), 14, that allegedly advocated «cooking a kid in its mother's milk, a ... in ghee». Since then, and as a result of a closer inspection of the original, it has become obvious that the passage had been biblicized and can scarcely be rendered as it had been, thus removing the evidence for the alleged parallel.[18]

«Cooking a Kid in its Mother's Fat»?

Vocalizing ḥlb

The Sanhedrin pages to which I made reference above (4a-b) also preserve a debate about the reliability of the «traditional» vocalization of Scripture, especially when the meaning of a cluster of consonants makes sense however vocalized. Thus, in Exod 23:17, which reads «three times a year all your males *yr'h* the Lord God», the form *yr'h* is (allegedly) understandable when read as the received niphal (*yērā'ē* «he shall be seen/appear») or as qal (*yir'ē* «he shall see«).[19] However, R. Aha b. Iqa would not concede any uncertainty in the traditional way Scripture was vocalized in his days, stated that in each manifestation of the prohibition, «it is seething, as a method of cooking, that the law forbids». His point was: because the law uses the verb *biššēl*, *ḥālāb* must refer to a liquid (hence milk) that could be brought to a boil. Had it stood for *ḥēleb*, «fat», the relevant verbs would have been *ṣālā* (to roast) or *hiqṭīr* («to turn into smoke»).[20]

In fact, already in antiquity there was discrepancy in how to interpret a few Scriptural occurrences of the consonants *ḥlb*. This was so despite the possibility that the *ḥēt* in *ḥālāb*, «milk», and in *ḥēleb*, «fat» represented phonemes that were sounded and heard differently: a *ḥēt* in the word for «milk» (Arabic *ḥalab*) against a *ḫēt* for «fat» (Arabic [rare usage] *ḫilbun*). Thus, the received Hebrew version of Ezek 34:3 has, «You eat the fat (*'et-haḥēleb tō'kᵉlū*), wear the wool, and slaughter the fatling; but you do not tend the flocks», but the Greek gives, «You eat the milk, etc... .»[21] The opposite is found in Ezek 25:4 where the MT reads «[The Easterners] will be

---

[18] HARAN is good at exposing the difficulty of the reading (1979: 25-27). So too is MILGROM 1985. In the opinion of RATNER & ZUCKERMAN (1986), the passage is part of a choreographed cultic ceremony in which youths are to declaim (or sing) a poem that begins with «*gd* in milk, *ảnnh* in ghee», the italicized words themselves referring either to plants or to animals.
It is obvious that passage and context of the Ugaritic text are not yet fully understood.

[19] I add «allegedly» because in fact in the sentence the verb can only be read as niphal (as in the LXX), especially because of the indirect clause that follows, *'el-pᵉnē hā'ādōn* YHWH.

[20] See KASHER 1988, 592.

[21] Probably because in many cultures milk is said to be «eaten» as well as drunk. Note, however, that in a passage with the same phrase (Ezek 39:19), the versions are in agreement in translating, «You ate fat until full, drank blood until drunk...».

those who eat your fruit and drink your milk (*hemmā yištū ḥ^alābēkā*)», where the Greek has «... drink your lushness (*piontai tēn piotēta*)».[22]

Other passages involving *ḥlb* could easily support either vocalization. Sense can be had however we render the consonants *ḥlb* in Deut 32:14, «Curds of cattle (*ḥem'at bāqār*) and milk of sheep (*waḥ^alab ṣō'n*), with fat from lambs (*'im-ḥeleb kārīm*), rams «those of Bashan», and he-goats, with the best marrow from wheat (*'im ḥeleb kilyōt ḥittā*) and the foamiest blood-red wine you might drink». So too in 1 Sam 17:17-18 in which Jesse could have been instructing his son David to bribe the officers in charge of his brothers, «Take to your brothers an ephah of this parched wheat and ten of these loaves, and rush them to your bothers in the camp. Bring also these ten slices of fat (*harīṣē ḥlb*) to the squad leader, check on your brothers' well-being and take reassurances about them». Uncontested mention of milk and milk derivative as table products are surprisingly few in the Hebrew Bible, given Israel's extensive pastoral operations.[23]

But R. Aha's point remains well taken. To conjecture a reading «fat» rather than «milk» for our passage, we will need to show that *biššēl* could refer to food preparation other than boiling, and that the prohibition was applicable despite the Hebrew ban on eating fat.

«To boil»?

The verb *bšl* has cognates in other Semitic languages, some (Akkadian, Aramaic) closer than others (Arabic) to the meaning of «preparing food». Most of the attestations in Hebrew are to the piel (*biššēl*) with meanings that can be established contextually, although in a few instances it is not possible to be certain about their precise connotation. In Exod 16:23 the verb is contrasted to «baking» (*'āpā*). The laws of Passover in Exodus specify (Exod 12:9) that the paschal lamb can neither be eaten raw (*nā'*) nor boiled in water (*baššēl m^ebuššāl bam-mayim*), but must be grilled over a fire (*slī 'ēš*).[24] The deuteronomic version (Deut 16:7) simply says *ūbiššaltā* (*w^e-'ākaltā*) and rather than imagining that we have a distinct tradition for the treatment of the sacrificed lamb, it is simpler to assume that *biššēl* refers to a

---

[22] Josephus's reading of Gen 4:4 has Abel offering to God «milk, and the first-fruits of his flocks» (*Ant.* i.2.1, WHISTON translation). But this reading seems to be his paraphrase from the Hebrew.

[23] See, conveniently, CAQUOT 1980, 386-391. On the basis of an Ugaritic word pairing for «fat» and «honey», MARGALIT (1987) proposes that the promised land should be described as a «land flowing with fat and honey». However, as a pair, «fat and honey» is unlikely when treated as sweets in Cant 4:11, 5:11 and Isa 7:22. Moreover, the verb in the expression (**zwb*) applies to liquids, even when they ooze out as discharges.

[24] Grilling over a fire was the most frequent way for cooking the internal organs of an animal. Occasionally, too, a whole animal can be grilled. This process is often cited in biblical translation as «roasting», even if in our parlance the latter requires the use of ovens, a relatively inefficient way to prepare meat. The other method of preparing meat, especially animal muscle which tends to be tough, is boiling. These two processes were common to civilizations of antiquity; see BOTTÉRO 1980-83, 283-290; 1995, 167-179; DETIENNE 1977, 173-175, and the fine study of BERTHIAUME 1982.

broad category of meat processing that could include boiling. The last meaning would be manifest when water is mentioned as a medium (such as in Exod 12:9), when the preparation requires kettles or the like (as in 1 Sam 2:13-15, 2 Kgs 4:38, 2 Chr 35:13, Zech 14:21), or when broth is said to result (Judg 6:19). In Deut 16:7, as well as in 1 Kgs 19:21, the verb is most likely suggesting «grilling».[25] In 2 Sam 13:8 the verb occurs at the end of a sequence of food preparation that likely excluded boiling, *wat-tiqqaḥ 'et-hab-bāṣēq wat-tālos* [*wat-tālōš*] *wat-tᵉlabbēb lᵉ'ēnāw wat-tᵉbaššēl 'et-hal-lᵉbībōt*, «[Tamar] took the dough and kneading it, she shaped it in his presence and fried (?) it». Utensils for this activity include (metal) pans (*pārūr* Num 11:8[26]), pottery and bronze vessels (*ḥeres, kelī neḥōšet*, Lev 6:21).

ḥēleb

lᵉbaššēl, then, is the general term for preparing meat.[27] But in this paper, I am speculating that the prohibited meat was not one cooked in milk (*ḥālāb*, or in any dairy product) but in animal fat (*ḥēleb*).[28] Whatever the ingredient with which the goat was being cooked, however, our prohibition cannot have been cultic, for sacrificial food was neither boiled nor grilled, but burnt into a smoke that lifted toward the heaven. From the comparison of Exod 23:14-17 with Exod 34:18-24, it has been commonly deduced that our prohibition was especially in effect during Succoth, one of three festivals when food intake was likely to include meat (HARAN 1979, 34-35, see also KNAUF 1988). Since Israel had developed sharp rules against the eating of fat from sacrificial animals, the questions arise whether the proscription also affected non-sacrificial meat and if it did, whether its provisions applied equally to all permitted animals as well as to fatty portions (for example around the muscle)

---

[25] Note how 2 Chr 35:16 tried to harmonize the Exod and Deut paschal practices, «they grilled the Passover sacrifice with fire as by law, but the consecrated food they boiled in cauldrons, kettles, and pan, promptly distributing them to the people». – In 1 Kgs 19:21, Elishah is said to use the plough with which to *biššēl* two slaughtered oxen, so here hardly meaning «to boil». I don't know what kind of process was deemed optimal when, during sieges, children were cannibalized (2 Kgs 6:29; Lam 4:10).

[26] Manna is gathered, ground in mills, beaten in mortars, «fried?» in a pan (*pārūr*, according to 1 Sam 2:14 and Judg 6:19, the smallest utensils in which to hold broth), and turned into cakes that tasted like «rich cream».

[27] Hebrew has a verb that is specific to «boiling», *rātaḥ*, even when it is used metaphorically. In Ezek 24:3-5, God instructs the prophet to build an allegory, «Set up a cauldron; set it up, but also pour water in it. Collect in it (meat) pieces, every choice piece, thigh and shoulder, and fill (it) with select bones. Take the best from the flock and, piling the bones [often emended to «wood»] under it, bring it to such a fierce a boil that its bones are stewed within it (*gam-baššᵉlū 'ᵃṣāmēhā bᵉtōkāh*); see also the sequence in Ezek 24:10, with *hātēm hab-bāśār*, «cook thoroughly the meat».

[28] That the verb does not necessarily mean «to boil», saves us from speculating on the type of dairy product that (unlike milk) resists boiling; see HARAN 1979: 30-31 who, along with many (including non-Saadia Arabic translation of Scripture) opt for *laban*, a fermented milk derivative. Still, a number of languages speak of «boiling» milk, even when it cannot be done without spilling it. See the passage in Sinuhe (B26) «Then [Amunenshi] gave me water while he boiled milk for me» (PARKINSON 1997, 29).

that were not specifically prohibited. The answer on all this is instructive, albeit not definitive.

Hebrew has a number of terms that refer either exclusively or otherwise to animal fat. *šemen* and *dešen* are two terms that can refer to both, although the preponderance of references suggests that only secondarily did they characterize the animal derivatives. But when they do so, *dešen* tends to be more poetic than *šemen*.[29] The opposite is at stake with two other terms, *peder* and *ḥēleb*. *peder* occurs rather rarely (Lev 1:8,12; 8:20) and is exclusively applied to animal fat. *ḥēleb* (many references) is almost always the fat that is burnt when Israel sacrificed to redress wrongs or obtain absolution. As a metaphor, *ḥēleb* serves purposes that are not easy to harmonize. Applied to plants (wine, grain, oil, even animals), it stands for «the best». Qualifying human beings, however, it imparts arrogance, stubbornness and insensitivity, even wickedness.[30]

The burnt *ḥēleb* (often translated in English by «suet» or «tallow») is peeled off from around organs below the diaphragm of a sacrifice – the kidneys, the lobe of the liver, the intestines (Exod 29:22; Lev 3:3-4; 4:8-10; 7:3-6; 9:10). The tail of sheep (*'aylā*), very fatty in the Levantine variety, is also included in some of these passages, and some authorities have emended (too hastily, despite the fact that it would corroborate my suggestion) a word in 1 Sam 9:24 from *wᵉhe'ālēhā* to *w'lyh* that would make Saul the recipient of a fatty portion of meat.[31] Why Israel, unique among its neighbors, was so insistent on assigning the *ḥēleb* of sacrificial animals to God is beyond easy recovery. Despite idiomatic usage in which the *ḥēleb* (and derivatives) of a commodity refers to its best quality (as is «cream of x» in English), the fat of animals could not have been the choicest portion to offer a deity. Nor is it, as some (cynical) opinions have it, inedible, hence readily relinquished; for suet plays a fine role in the cuisine of many cultures, past as well as present.[32] After processing, it readily served to fry, braise, and sauté meats and vegetables.[33]

---

[29] *šemen* can be used metaphorically for stubbornness and greed, but also for physical (Ps 109:24) and sexual health (Cant 4:10). In Gen 49:20 («About Asher, his food is rich and he will provide princely dainties» [*šᵉmēnā laḥmō*]), *šemen* must certainly be exploiting the symbolism for wealth that characterize animal fat.

[30] See HELLER 1970, who connects the eating of fat with magically acquiring such qualities, as well as potency; hence the prohibition. See also the comments of DHORME 1963, 14-17.

[31] See the commentaries on this passage, especially contrasting those of DRIVER 1890 and MCCARTER 1980. It is interesting that the emendation was encouraged by *b'Abod. zar*, 25a, on the ground that it was derived from a non-sacrificial animal. Moreover, while HB mentions only the tail of sheep and rams, the Talmud mentions the fatty tails of goats and oxen, see *Encyclopedia Talmudica* 2, 265-71.

[32] On the edibility of (rendered) fats, for Ancient Egypt see IKRAM 1995, 175-180; in contemporary cuisine, see MONTAGNÉ 1961, 408-409; contrast to the remarks of MILGROM 1990, 205-07. Note, too, that to enrich broths Mesopotamian cooks added fat when boiling meat; BOTTÉRO 1980-83, 289 (§7); see also the CAD L (203-204, sub *lipû*), N (142-143, sub *nâhu*, «lard»).

[33] A technology for deep-frying in oil / fats was known in antiquity, but it required a prohibitive amount of sustained heat.

Not all fat was forbidden as food. Because Scripture is encyclopedic only about events and circumstances that bring God and his chosen folk together, it should not be surprising that slaughtering of animals for profane purposes is not highly featured in its chapters.[34] Certainly passages with non-figurative usage of the verb *ṭābaḥ*, «to butcher, cook [meat],», likely refer to profane slaughter.[35] While the verb *šāḥaṭ* is almost exclusively attached to ritualistic sacrifice, *zābaḥ*, commonly a technical term in ritual slaughter, can address profane contexts.[36] Of such passages, we may dismiss as hyperbolic the Psalmist's, «I am sated as with fat and oil (*kemō ḥēleb wādešen tiśba' napšī*, Psalm 63:5)» and as allegorical God's rebuke of shepherds (that is, leaders) who «eat the fat» rather than tend the sheep (Ezek 34:3 [see above]; also 39:19). Still, there remain hints in Scripture that the use of fat was not totally proscribed, especially for those who had no ready access to a permanent temple. This is implied by Deut 12:20-25, which omits mention of fat:

> When your Lord God enlarges your borders as he had told you and you decide to eat meat just because you have a craving for meat, eat from it as much as you desire. Moreover, if the place that your Lord God has chosen where to set his name is too far from you, then slaughter as I have instructed you from cattle or flock that the Lord had given you and eat from it within your town as much as you desire. But eat it as are partaken gazelles and deer; the clean no less than the unclean may eat

[34] That especially after the destruction of Herod's Third Temple the protocol and ritual of profane and cultic slaughters merged is not immediately relevant to this study. It is interesting to note that during Talmudic times a non-biblical term, *šūmān*, was called on to designate permitted fat; see, for example, *bKeritot*, 7b, 17b-19b, *Nazir* 23a, *Shabbat* 12b. Note *Lev. rab* xxii:10, «[God says:] ... of forbidden fat (*ḥēleb*) [I have compensated] by permitting you ordinary fat (*šūmān*)».

[35] See especially Exod 21:37 (= 22:1), referring to a thief who butchers a stolen animal; but also Gen 43:16 (banquet in Egypt), Deut 28:31 (warning about not enjoying butchered meat), 1 Sam 25:11 (Nabal refusing to share butchered animals with David), Prov 9:2 (Wisdom's banquet).

[36] It is important to note that there did not exist in Mesopotamia or in Greece a separate vocabulary for ritual and profane slaughters; see LAFONT 1999, 58-59 and VERNANT 1989, 25-26 (citing the works of J. CASABONA). MILGROM (1990, 169-175; 1991, 713-717) strains to prove that Hebrew *zābaḥ* / *zibbaḥ* must refer only to ritual slaughter, accommodatingly interpreting as cultic a number of passages in which animals are butchered (verb *zābaḥ*) where a profane context is more evident. I offer comments on some of these passages: Num 22:40 and 2 Chr 18:2 allude to kings (Balaq and Ahab) who slaughter animals for distribution to visiting dignitaries (Balaam and Jehosaphat). It is essential not to confuse their acts with rituals before deities, for in antiquity the sharing of meat from the table of kings (suzerains or lords) was an act of conviviality and acceptance of patronage. It was ceremonial, perhaps also sacramental, but not a cultic act; see my study on the «Disbursement and Consumption of Food in Old Babylonian Mari» (forthcoming). 1 Sam 28:24 tells how the woman at Endor slaughters and prepares a calf for Saul and his retinue after the séance with Samuel. It is scarcely likely that in Israel a woman (condemned for her profession at that) would be making a cultic offering. The scene is highly reminiscent of Abraham when visited by divine beings, albeit the verb there is *'āśā* rather than *zābaḥ*; see below. Milgrom is likely correct, however, to find a ritual context in 1 Kgs 19:21, because the activities of Elisha are paralleled in 1 Sam 6:14 and 2 Sam 24:22ff where presentations to God are manifest.

> from it. Take good care, however, not to eat blood, for blood is life and you may not eat life with the meat. Do no eat it, but pour it out on the ground like water. Do not eat it, so that you and all your descendants can prosper by doing what is right in the Lord's eyes.

This focus on the spilling of blood but not on the avoidance of fat is replayed in Lev 7:25-27 where, in most interpretations, only the blood, but not the fat, of non-sacrificed animals is prohibited.[37] From a number of passages (for example Lev 7:24), we also know that the fat from *n^ebēlā* (animals that died naturally) and *ṭ^erēpā* (animals killed by wild beasts) were not to be eaten, implying that the fat of profanely butchered animals could be included in meals.[38] Moreover, it is possible to interpret the evil acts attributed to the sons of Eli reported in 1 Sam 2:15-16 as their insistence on treating ritual sacrifice as profane.[39] Finally, we may also imagine that before the Hellenistic period the Passover sacrifice was treated profanely, so that goats or sheep were likely eaten whole, together with their fat (Exod 12:1-3, 46; Num 9:12, but see Deut 16:7).[40]

A Holiness Code Equivalent?

Despite the above presentation, the most convincing argument that the consonants *ḥlb* might be read «fat» rather than «milk» is not philological but literary.[41] I propose that the thrice repeated «do not cook a kid in its mother's fat» is less a culinary prohibition than a gnomic observation couched as a legal formulation.[42]

---

[37] Whether Lev 7:25-27 is evoking the slaughter of domestic animal outside of the cult rather than game animals that were not ordinarily sacrificed has been debated; see MILGROM 1991, 427-29.

[38] See Ibn Ezra's commentary to this passage as well as to Deut 12:15. Some medieval rabbis (for example Albo, cited in the *Jewish Encyclopedia*, p. 350) were of the opinion that fat was to be permitted once the sacrificial system ceased, implying that the eating of fat from non-cultic sacrifice would be permitted.

[39] «Even before the fat is turned to smoke, an assistant of the priest would come and ask of the person sacrificing, 'Give me meat to grill for the priest, for he will not accept from you cooked meat for raw'. And if the person would tell him, 'let the fat become smoke first and then take whatever appeals to you', the assistant would say, 'no, but you must give now; otherwise I will take it by force'». BURKERT 1983, 89 n. 29, is especially useful to understand how the sons of Eli arrogantly corrupted the sharing of sacral meat (1 Sam 2:12-17).

[40] See also the remarks of MÜNDERLEIN on Lev 7:15-18 and Exod 32:18 (1980, 394).

[41] I might note that in the BH there are two attestations of *ḥēleb* that are construed with the preposition *b^e*-: Job 15:27 («face covered with fat», said of a wicked man) and 2 Chr 29:35 (said of an abundance of peace sacrifice).

[42] As such, it has the same application (and the same complicated interpretive afterlife) as the thrice repeated and distinctively set *lex talionis* formulations as an «eye for an eye (etc) ...» (Exod 21:23-25; Lev 19:21; Deut 19:21), the chiastic and alliterative «He who sheds the blood of man, by man shall his blood be shed» (Gen 9:6), and the compact «you will treat [the false witness] as he schemed to do to his brother» (Deut 19:19). Some respected scholars (following Philo and Josephus) have urged that strictly equivalent talion (in Israel as well as in cuneiform law) was applied, especially among «tribal» groupings. However, many scholars (and talmudic rabbis for that matter), who have questioned the

Cooking a young animal in its mothers' fat would require the killing of a young animal together with its breeder, thus compromising one's holdings in a way that would not obtain were the young animal cooked in milk or butchered with its sire. The same sort of prudent counsel occurs in Deut 22:6-7, «Should you chance on a bird's nest before you on the road, on any tree or on the ground, as hatchlings or as eggs, with the mother sitting by the hatchlings or on the eggs, do not take the mother along with the young. Shoo away the mother and take the young, that you may prosper and live long». As in our prohibition, banning the killing of the mother bird makes it possible for someone else in the future to chance upon more of her eggs. That Deut 22:6-7 may have also been prompted by humanitarian goals does not undermine my suggestion.

Lev 22:27-28 advises that young animals may be slaughtered as early as eight days after their birth (see Exod 22:29), but that, «no animal and its young, from herd or flock, can be slaughtered on the same day» (*w^e^šōr 'ō-śē 'ōtō we 'et-bnō lō' tišḥaṭū b^e^yōm 'eḥad*).[43] In the literature, a number of scholars have sensed a connection between the second injunction and what is told about cooking a goat.[44] But as long as the caution was against cooking an animal in its mother's milk, the connection could not be made, for how could a procedure that required slaughtering just young animals threaten the survival of a flock? When rendered as «Do not cook a kid in its mother's fat», however, the thrice-reported counsel could now find its equivalent in the Holiness Code from which it had been so conspicuously missing. Moreover, because it is couched as wise observation, *gdī* may be taken generically for any animal acceptable for slaughter, profane or cultic, hence matching the vocabulary found in Lev 22:27-28.

*

When Abraham was said to have regaled his guest with meat, curds and milk (Gen 18:7-8), it is not clear whether the narrator of this story (whenever it was finally edited) was unaware of the prohibition in Exod 23:19 (etc.), knew of it but interpreted it narrowly (as did Philo), or knew of it but understood *ḥlb* to mean «fat» rather than «milk». The earliest we can be certain that these consonants in the prohibition were read *ḥālāb*, «milk» is the second (perhaps the third) century BCE, when the Greek translations of the Bible consistently gave galaktos, «milk», for the rel-

practicality of establishing true equivalence in most circumstances, have understood them as statements of such principles as making the punishment fit the crime through adequate compensation. See the good overviews (with bibliographies) in «Talion», *Encyclopedia Judaica* 15, 741-742 (H. H. COHN) and «Lex talionis», ABD 4, 321-322 (H. B. HUFFMON).

[43] The vocabulary here is generic and must not be interpreted to involve only the males among sacrificial animals.

[44] The two passages (as well as the bird and eggs law of Deut 22:6-7) are commonly connected by medieval exegetes, for example Rashbam (LOCKSHIN 1997, 288); Ibn Ezra (ROTTZOLL 2000, 743-744). See also GERSTENBERGER 1996, 331, who cites a Nuer husbandry practice; FIRMAGE 1992, 1128.

evant consonants. Lacking evidence or guidance on how these passages were understood before the Hellenistic period, it is difficult to suggest why a reading *ḥālāb*, «milk», came to be preferred over *ḥēleb*, «fat», especially when the cuisine of neighbors readily combined milk and meat. A feeble reason is that because the word *ḥēleb*, «fat», clearly occurred in the verse previous to Exod 23:19, tradition simply opted for a homonymous rather than the same reading, and that particular comprehension was subsequently applied to the remaining two passages. Slightly more defensible as a proposal is the increased tendency to adopt ritual proscriptions into daily life, so that any reference to cooking with «fat» (even to prohibit it!) was resisted, so that «milk» came to be preferred as a reading. The most plausible explanation, however, is that in selecting *ḥālāb* over *ḥēleb* there was a potential for championing an enigmatic, if not also an esoteric, interpretation of Scriptural law, one whose application would sharpen the distinctiveness of Jewish ritual practices from those of their neighbors. Such a drive to forge uniqueness though the interpretation of Hebrew law accelerated after the Roman destruction of the Temple, when non-priestly people progressively accepted rabbinic transmutations of priestly rituals.

Within a couple of centuries in the Hellenistic period the interdiction against cooking a kid in milk itself permutated from a quaint, narrowly interpreted, practice (Philo), to one with a sweeping application (Onqelos). One scholar has suggested that the change occurred during the Bar Kochva revolt, ostensibly to create sharper division between Jews and gentiles (LURIA 1992). Be that as it may, in the pages of the Talmud, the injunction came to be a cornerstone in the Jewish traditional practice of *kashrut* and, as it has been persuasively argued, a bulwark for Jewish survival.[45] Whether those promoting it had originally «milk» or «fat» in mind is (it has to be admitted) an academic exercise. As an inquiry into the history of ritual law, however, it cannot be beyond philological or even anthropological interest.

---

[45] Certainly by the time the Mishnah (especially in *Hullin*) was written about 200 CE, the notion that the law of Exod 23:19, 34:26, and Deut 14:21 forbade the cooking (and not just boiling) of any meat from acceptable animals in any milk product from the same had already been established, the prohibition having been extended to include acceptable game animals (for example gazelles), acceptable fowl, but not fish. A convenient overview of the Biblical laws of sacrifice as they have transmuted into Jewish dietary laws can be had in GRUNFELD 1972, 115-139. Other assessments are readily available in Jewish encyclopedias, generally under «Dietary Laws». See also the entry «*bśr bḥlb*, Meat in Milk», *Encyclopedia Talmudica* (Jerusalem), 5 (1995), 385-415. As far as I can tell the Qumran community, which occasionally had its own interpretive way with Biblical ordinances, has yielded no comments on the issue. Worth noting too that the ban against «seething a kid in its mother's milk» was featured in Jewish medieval defense of the compassion of Mosaic law; see LOCKSHIN 1997, 288 n. 47. It should be registered here that Karaite interpretation of scripture permitted the eating of a mammal's meat mixed with milk definitely known not to come from its mother; see the comments of Elijah Bahyatchi (15th c.) as cited in NEMOY 1952, 266-267.

Bibliography

BERTHIAUME, G. 1982. Les rôles du mágeiros: Etudes sur la boucherie, la cuisine et le sacrifice dans la Grèce ancienne (Mnemosyne, bibliotheca classica Batava. Suppl. 70). Leiden.

BIGA, M. G. 1994. Il latte nella documentazione cuneiforme del III e II millennio: L. MILANO ed., Drinking in Ancient Societies. History and Culture of Drinks in the Ancient Near East. Papers of the Symposium held in Rome, May 17-19, 1990 (HANE/S 6). Padua, 333-345.

BOTTÉRO, J. 1980-83. Küche: RlA VI, 277-298.

BOTTÉRO, J. 1995. Textes Culinaires Mésopotamiens (Mesopotamian Civilizations 6). Winona Lake.

BURKERT, W. 1983. Homo Necans: the Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth. Berkeley.

CAQUOT, A. 1980. חלב *chālāb*; גבינה *gbhīnāh*; חמאה *chem'āh*: Theological Dictionary of the Old Testament 4, 386-391.

DETIENNE, M. 1977. Dionysus mis à mort. Paris.

DETIENNE, M. 1989. Culinary Practices and the Spirit of Sacrifice: M. DETIENNE & J.-P. VERNANT, The Cuisine of Sacrifice among the Greeks. Chicago, 1-20.

DHORME, E. 1963. L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en Akkadien. Paris.

DRIVER, S. R. 1890. Notes on the Hebrew text of the Books of Samuel; with an Introduction on Hebrew Palaeography and the Ancient Versions, and Facsimiles of Inscriptions. Oxford.

FIRMAGE, E. 1992. Zoology (Animal Profiles): ABD 6, 1119-1167.

FISCHER, H. G. 1976. Milk in Everything Cooked (Sinuhe B91-92): Varia. New York, 97-99.

FISHBANE, M. 1985. Biblical Interpretation in Ancient Israel. Oxford.

GERSTENBERGER, E. S. 1996. Leviticus: A Commentary (OTL). Louisville, KY.

GROTTANELLI, C. 1994. Aspetti symbolici del latte nella bibbia: L. MILANO ed., Drinking in Ancient Societies. History and Culture of Drinks in the Ancient Near East. Papers of the Symposium held in Rome, May 17-19, 1990 (HANE/S 6). Padua, 381-397.

GRUNFELD, I. 1982. The Jewish Dietary Laws. London.

HARAN, M. 1979. Seething a Kid in its Mother's Milk: JJS 30, 23-35.

HELLER, J., 1970. Die Symbolik des Fettes im AT: VT 20, 106-108.

IKRAM, S. 1995. Choice Cuts: Meat Production in Ancient Egypt (OLA 69). Leuven.

KASHER, R. 1988. The Interpretation of Scripture in Rabbinic Literature: M. J. MULDER ed., Mikra: Text, Translation, Reading, and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and early Christianity. The Literature of the Jewish people in the Period of the Second Temple and the Talmud. Assen, 547-594.

KEEL, O. 1990. Das Böcklein in der Milch seiner Mutter und Verwandtes: im Lichte eines altorientalischen Bildmotivs (OBO 33). Freiburg i.Ue. – Göttingen.

KNAUF, E. A. 1988. Zur Herkunft und Sozialgeschichte Israels: «Das Böckchen in der Milch seiner Mutter»: Biblica 69, 153-69.

LABUSCHAGNE, C. J. 1992. «You Shall not Boil a Kid in Its Mother's Milk»: A New Proposal for the Origin of the Prohibition: F. G. MARTÍNEZ et al. ed., The Scriptures and the Scrolls. Studies in Honor of A. S. van der Woude, on the Occasion of his 65th Birthday. Leiden, 6-17.

LAFONT, B. 1999. Sacrifices et rituels à Mari et dans la Bible: RA 93, 57-77.

LOCKSHIN, M. 1997. Rashbam's commentary on Exodus: an annotated translation (Brown Judaic studies 310). Atlanta, GA.

LURIA, B. Z. 1992. «You Shall not Boil a Kid in Its Mother's Milk» (Exod 23:19): Beth Mikra 38, 72-75. [Hebrew.]

MARGALIT, B. 1987. Ugaritic Contributions to Hebrew Lexicography: ZAW 99, 391-404.

MCCARTER, P. Kyle 1980. I Samuel: a New Translation with Introduction and Commentary (AB 8). Garden City, NY.

MILGROM, J. 1985. You Shall Not Boil a Kid in Its Mother's Milk: An Archaeological Myth Destroyed: Bible Review 1/3, 48-55.

MILGROM, J. 1990. Ethics and Ritual: The Foundations of the Biblical Dietary Laws: E. B. FIRMAGE et al. ed., Religion and Law: Biblical-Judaic and Islamic Perspectives. Winona Lake, IN, 159-191.

MILGROM, J. 1991. Leviticus 1-16: a New Translation with Introduction and Commentary (AB 3). Garden City, NY.

MONTAGNÉ, P. 1961. Larousse Gastronomique. New York.

MOORE, G. F. 1927. Judaism in the First Centuries of the Christian Era. Cambridge, MA.

MÜNDERLEIN, G. 1980. חלב *chēlebh*: Theological Dictionary of the Old Testament 4, 391-397.

NEMOY, L. 1952. Karaite Anthology. Excerpt from the Early Literature. New Haven.

PARKINSON, R. B. 1997. The Tale of Sinuhe and Other Ancient Egyptian Poems, 1940-1640 BC. Oxford.

RATNER, R. & B. Bruce ZUCKERMAN 1986. «A Kid in Milk?»: New Photographs of KTU 1.23, Line 14: HUCA 57, 15-60.

RODEN, Claudia 1970. A Book of Middle Eastern Food. New York.

ROTTZOLL, D. U. 2000. Abraham Ibn Ezras Langer Kommentar zum Buch Exodus, 2: Prascha Jithro bis Pekudej (Ex 18-40) (Studia Judaica 17.2). Berlin.

SASSON, J. M. forthcoming. The King's Table. Food and Fealty in Old Babylonian Mari: L. MILANO, Scelte Alimentari e Identità, Proceeding of a Symposium at the Università Ca' Foscari (Venezia), 27 - 28 March 2000.

SEGAL, C. 1990. Dionysos and the Gold Tablets from Pelinna: Greek, Roman and Byzantine Studies 31, 411-19.

SHAW, B. D. 1982/83. «Eaters of Flesh, Drinkers of Milk»: The Ancient Mediterranean Ideology of the Pastoral Nomad: Ancient Society 13/14, 5-31.

SMITH, W. Robertson 1894. Lectures on the Religion of the Semites. The Fundamental Institutions. 2nd Edition = New York 1972.

STOL, M. 1993. Milk, Butter, and Cheese: Bulletin for Sumerian Agriculture 7. 99-113.

STOL, M. 1994. Milch(produkte): RlA 8, 189-200.

VERNANT, J.-P. 1989. At Man's Table: Hesiod's Foundation Myth of Sacrifice: M. DETIENNE & J.-P. VERNANT, The Cuisine of Sacrifice among the Greeks. Chicago, 21-86.

ZUNTZ, G. 1971. Persephone: Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia. Oxford.

Bibliographie Manfred Weippert

Zusammengestellt von Helga Weippert

I. Selbständige Schriften

1. Die Landnahme der israelitischen Stämme in der neueren wissenschaftlichen Diskussion: Ein kritischer Bericht (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 92), Göttingen 1967. – *Britische Ausgabe:* The Settlement of the Israelite Tribes in Palestine: A Critical Survey of Recent Scholarly Debate (Studies in Biblical Theology II 21), London 1971. – *Amerikanische Ausgabe:* The Settlement of the Israelite Tribes in Palestine: A Critical Survey of Recent Scholarly Debate (Studies in Biblical Theology II 21), Naperville, IL, 1971.

2. Register zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft Band 26-50 (N.F. 9) 1906-1932. Unter Benutzung von Vorarbeiten von PETER GENNRICH bearbeitet von ... MANFRED WEIPPERT, Berlin 1970.

3. Edom: Studien und Materialien zur Geschichte der Edomiter auf Grund schriftlicher und archäologischer Quellen, Dissertation und Habilitationsschrift (maschinenschriftlich), Tübingen 1971.

4. Beiträge zur prophetischen Bildsprache in Israel und Assyrien [mit H. WEIPPERT & K. SEYBOLD] (Orbis Biblicus et Orientalis 64), Freiburg Schweiz – Göttingen 1985.

5. Jahwe und die anderen Götter: Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext (Forschungen zum Alten Testament 18), Tübingen 1997.

II. Aufsätze in Zeitschriften und Sammelwerken

6. Zum Text von Ps 19_5 und Jes 22_5, Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 73 (1961) 97-99.

7. Erwägungen zur Etymologie des Gottesnamens *'Ēl Šaddaj*, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 111 (1961) 42-62.

8. Gott und Stier: Bemerkungen zu einer Terrakotte aus *jāfa*, Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 77 (1961) 93-117. – *Revidierter Neudruck in:* Jahwe und die anderen Götter (oben Nr. 5), 45-70.

9. Archäologischer Jahresbericht, Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 79 (1963) 164-179.

10. Archäologischer Jahresbericht, Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 80 (1964) 150-193.

11. Archäologischer Jahresbericht, Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 82 (1966) 274-330.

12. Zur Lesung der alphabetischen Keilschrifttafel vom *Tell Ta'annek*: Nachtrag zu ZDPV 82 (1966) S. 311-328, Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 83 (1967) 82f.

13. Elemente phönikischer und kilikischer Religion in den Inschriften vom Karatepe, in: XVII. Deutscher Orientalistentag vom 21. bis 27. Juli 1968 in Würzburg: Vorträge Bd. I (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Supplementa 1), Wiesbaden 1969, 191-217. – *Neudruck in:* Jahwe und die anderen Götter (oben Nr. 5), 109-130.

14. Ein ugaritischer Beleg für das Land «Qadi» der ägyptischen Texte? Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 85 (1969) 35-50.

15. Die Nomadenquelle: Ein Beitrag zur Topographie der *Biqā'* im 2. Jahrtausend v. Chr., in: A. KUSCHKE & E. KUTSCH (Hrsg.), Archäologie und Altes Testament: Festschrift für K. Galling zum 8. Januar 1970, Tübingen 1970, 259-272.

16. Edom: Studien und Materialien zur Geschichte der Edomiter auf Grund schriftlicher und archäologischer Quellen... [Selbstanzeige], Theologische Literaturzeitung 97 (1972), 150-152.

17. «Heiliger Krieg» in Israel und Assyrien: Kritische Anmerkungen zu Gerhard von Rads Konzept des «Heiligen Krieges im alten Israel», Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 84 (1972) 460-493. – *Leicht veränderter Neudruck in:* H.-P. MÜLLER (Hrsg.), Babylonien und Israel: Historische, religiöse und sprachliche Beziehungen (Wege der Forschung 633), Darmstadt 1991, 259-300; Jahwe und die anderen Götter (oben Nr. 5), 71-97.

18. Menahem von Israel und seine Zeitgenossen in einer Steleninschrift des assyrischen Königs Tiglathpileser III. aus dem Iran, Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 89 (1973) 26-53.

19. Die Kämpfe des assyrischen Königs Assurbanipal gegen die Araber: Redaktionskritische Untersuchung des Berichts in Prisma A, Die Welt des Orients 7 (1973/74) 39-85.

20. Fragen des israelitischen Geschichtsbewußtseins, Vetus Testamentum 23 (1973) 415-442. – *Niederländische Übersetzung:* Het historisch bewustzijn van Oud-Israel, in: D. VAN DER PLAS, B. BECKING & D. MEIJER (Hrsg.), Geschiedschrijving in het oude nabije oosten (Supplementen Ex Oriente Lux 3), Löwen 2000, 115-138.

21. Zur Identifikation des Hamburger Orthostatenfragments Tiglathpilesers III., Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie 64 (1974/75) 116-122.

22. ^{lú}AD.DA.A.NI in den Briefen des Abduḫeba von Jerusalem an den Pharao, Ugarit-Forschungen 6 (1974) 415-419.

23. Abiyate', Die Welt des Orients 8 (1975/76) 64.

24. Zum Präskript der hebräischen Briefe von Arad, Vetus Testamentum 25 (1975) 202-212.

25. Über den asiatischen Hintergrund der Göttin «Asiti», Orientalia NS 44 (1975) 12-21. – *Neudruck in:* Jahwe und die anderen Götter (oben Nr. 5), 25-33.

26. Die Philister und ihre Kultur als Problem der palästinischen Archäologie, Mitteilungen des Deutschen Archäologen-Verbandes e.V. 6:2 (1975) 53f.

27. Jericho in der Eisenzeit [mit H. WEIPPERT], Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 92 (1976) 105-148.

28. Kanaanäische «Gravidenflaschen»? Zur Geschichte einer ägyptischen Gefäßgattung in der asiatischen «Provinz», Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 93 (1977) 268-282.

29. Jau(a) mār Ḫumrî — Joram oder Jehu von Israel? Vetus Testamentum 28 (1978) 113-118.

30. Nabatäisch-römische Keramik aus *Ḫirbet Ḏōr* im südlichen Jordanien, Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 95 (1979) 87-110.

31. The Israelite «Conquest» and the Evidence from Transjordan, in: F. M. CROSS, JR. (Hrsg.), Symposia Celebrating the Seventy-fifth Anniversary of the Founding of the American Schools of Oriental Research (1900-1975) (Zion Research Foundation Occasional Publications 1/2), Cambridge, MA, 1979, 15-34.

32. Ein Siegel vom *Tell Ṣāfūṭ*, Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 95 (1979) 173-177. – *Dazu:* Berichtigung, Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 96 (1980) 100.

33. De herkomst van het heilsorakel voor Israël bij Deutero-Jesaja, Nederlands Theologisch Tijdschrift 36 (1982), 1-11. – *Deutsche Fassung:* Die Herkunft des Heilsorakels für Israel bei Deuterojesaja, in: In Dubio Pro Deo: Heidelberger Ressonanzen auf den 50. Geburtstag von Gerd Theißen am 24. April 1993, festgehalten von DAVID TROBISCH, o.O.u.J. [= Heidelberg 1993], 335-350 [Privatdruck].

34. Assyrische Prophetien der Zeit Asarhaddons und Assurbanipals, in: F. M. FALES (Hrsg.), Assyrian Royal Inscriptions: New horizons in literary, ideological, and historical analysis. Papers of a Symposion held in Cetona (Siena), June 26-28, 1980 (Orientis Antiqui Collectio 17), Rom 1981 (erschienen 1982), 71-115.

35. Die «Bileam»-Inschrift von *Tell Dēr ʿAllā* [mit H. WEIPPERT], Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 98 (1982) 77-103. – *Neudruck in:* Jahwe und die anderen Götter (oben Nr. 5), 131-161.

36. Zur Syrienpolitik Tiglathpilesers III., in: H. J. NISSEN & J. RENGER (Hrsg.), Mesopotamien und seine Nachbarn: Politische und kulturelle Wechselbeziehungen im Alten Vorderasien vom 4. bis 1. Jahrtausend v. Chr. XXV. Rencontre Assyriologique Internationale Berlin 3. bis 7. Juli 1978 (Berliner Beiträge zum Vorderen Orient 1), Berlin 1982, 395-408.

37. Remarks on the History of Settlement in Southern Jordan during the Early Iron Age, Studies in the History and Archaeology of Jordan 1 (1982) 153-162.

38. Nieuwassyrische profetieën, in: K. R. VEENHOF (Hrsg.), Schrijvend verleden: Documenten uit het oude Nabije Oosten vertaald en toegelicht (Mededelingen en Verhandelingen van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap «Ex Oriente Lux»), Leiden – Zutphen 1983, 284-289.

39. Slapende en ontwakende of stervende en herrijzende goden? Nederlands Theologisch Tijdschrift 37 (1983) 279-289. – *Leicht veränderte deutsche Übersetzung:* Ecce non dormitabit neque dormiet qui custodit Israhel: Zur Erklärung von Psalm 121,4, in: CH. BUR-

CHARD & G. THEISSEN (Hrsg.), Lesezeichen für Annelies Findeiß zum 65. Geburtstag am 15. März 1984 von dankbaren Benutzern des Wissenschaftlich-Theologischen Seminars der Universität Heidelberg (Dielheimer Blätter zum Alten Testament, Beiheft 3), Heidelberg 1984, 75-87; *Neudruck in:* Jahwe und die anderen Götter (oben Nr. 5), 99-107.

40. Kinaḫḫi, Biblische Notizen 27 (1985) 18-21.

41. Erwägungen zu Jesaja 44,24-28, Dielheimer Blätter zum Alten Testament 21 (1985) 121-132.

42. Das Deutsche Evangelische Institut für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes in den Jahren 1982 und 1983, Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 101 (1985 [1985/86]) 162-170.

43. The Relations of the States East of the Jordan with the Mesopotamian Powers during the First Millennium BC, Studies in the History and Archaeology of Jordan 3 (1987) 97-105.

44. German Archaeologists [mit H. WEIPPERT], in: J. F. DRINKARD, G. L. MATTINGLY & J. M. MILLER (Hrsg.), Benchmarks in Time and Culture: An Introduction to Palestinian Archaeology, Dedicated to J. A. Callaway (Archaeology and Biblical Studies 1), Atlanta, GA, 1988, 87-108.

45. Aspekte israelitischer Prophetie im Lichte verwandter Erscheinungen des Alten Orients, in: U. MAGEN & G. MAUER (Hrsg.), Ad bene et fideliter seminandum: Festgabe für Karlheinz Deller zum 21. Februar 1987 (Alter Orient und Altes Testament 220), Kevelaer – Neukirchen-Vluyn 1988, 287-319.

46. Zu den Namen der omajjadischen Töpfer von Ǧeraš [mit E. A. KNAUF], Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 104 (1988) 150f.

47. Zwei Frauen vor dem Königsgericht: Einzelfragen der Erzählung vom «Salomonischen Urteil» [mit H. WEIPPERT], in: B. BECKING, J. VAN DORP & A. VAN DER KOOIJ (Hrsg.), Door het oog van de profeten: Exegetische studies aangeboden aan prof. dr. C. van Leeuwen (Utrechtse Theologische Reeks 8), Utrecht 1989, 133-160.

48. Die «Konfessionen» Deuterojesajas, in: R. ALBERTZ, F. W. GOLKA & J. KEGLER (Hrsg.), Schöpfung und Befreiung: Für Claus Westermann zum 80. Geburtstag, Stuttgart 1989, 104-115.

49. Die Petition eines Erntearbeiters aus *Məṣad Ḥašavyāhū* und die Syntax althebräischer erzählender Prosa, in: E. BLUM, CHR. MACHOLZ & E. W. STEGEMANN (Hrsg.), Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte: Festschrift für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 1990, 449-466.

50. Synkretismus und Monotheismus: Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel, in: J. ASSMANN & D. HARTH (Hrsg.), Kultur und Konflikt (Edition Suhrkamp 1612 = NF 612), Frankfurt a.M. 1990, 143-179. – *Neudruck in:* Jahwe und die anderen Götter (oben Nr. 5), 1-24.

51. The Balaam Text from Deir ʿAllā and the Study of the Old Testament, in: J. HOFTIJZER & G. VAN DER KOOIJ (Hrsg.), The Balaam Text from Deir ʿAllā Re-evaluated: Proceedings of the International Symposium held at Leiden, 21-24 August 1989, Leiden – New York –

Kopenhagen – Köln 1991, 151-184. – *Deutsche Übersetzung unter dem Titel* «Der ‚Bileam'-Text von *Tell Dēr ʿAllā* und das Alte Testament», *in:* Jahwe und die anderen Götter (oben Nr. 5), 163-188.

52. Die Vorgeschichte Israels in neuem Licht [mit H. WEIPPERT], Theologische Rundschau 56 (1991) 341-390.

53. Die Feldzüge Adadnararis III. nach Syrien: Voraussetzungen, Verlauf, Folgen, Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 108 (1992 [1993]) 42-67.

54. Geschichte Israels am Scheideweg, Theologische Rundschau 58 (1993) 71-103.

55. Königsprophetie und Königsideologie in Juda: Zur «Nathansweissagung» 2Sam 7,4-17, in: TH. PODELLA & P. RIEDE (Hrsg.), Spuren eines Weges: Freundesgabe für Bernd Janowski zum fünfzigsten Geburtstag am 30. April 1993, Heidelberg 1993, 291-302 [Privatdruck].

56. Rababatora, in: M. WEIPPERT & S. TIMM (Hrsg.), Meilenstein: Festgabe für Herbert Donner zum 16. Februar 1995 (Ägypten und Altes Testament 30), Wiesbaden 1995, 333-338.

57. «Das Frühere, siehe, ist eingetroffen...»: Über Selbstzitate im altorientalischen Prophetenspruch, in: J.-G. HEINTZ (Hrsg.), Oracles et prophéties dans l'Antiquité: Actes du Colloque de Strasbourg, 15-17 juin 1995 (Université des Sciences Humaines de Strasbourg, Travaux du Centre de Recherche sur le Proche-Orient et la Grèce Antiques 15), Straßburg – Paris 1997, 147-169 (Résumé: S. 521f.).

58. Israélites, Araméens et Assyriens dans la Transjordanie septentrionale, Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 113 (1997) 19-38.

59. Der einzige und die anderen: Der unaufhaltsame Aufstieg Jahwes [mit H. WEIPPERT], in: G. VÖLGER (Hrsg.), Sie und Er: Frauenmacht und Männerherrschaft im Kulturvergleich, Köln 1997, 167-172.404.

60. Tier und Mensch in einer menschenarmen Welt: Zum sog. *dominium terrae* in Genesis 1, in: H.-P. MATHYS (Hrsg:), Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt: Studien zu Würde und Auftrag des Menschen (Biblisch-Theologische Studien 33), Neukirchen-Vluyn 1998, 35-55.

61. Ar und Kir in Jesaja 15,1. Mit Erwägungen zur historischen Geographie Moabs, Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 110 (1998) 547-555.

62. Eine phönizische Inschrift aus Galiläa, Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 115 (1999) 191-200.

63. «Ich bin Jahwe» – «Ich bin Ištar von Arbela»: Deuterojesaja im Lichte der neuassyrischen Prophetie, in: B.HUWYLER, H.-P.MATHYS & B.WEBER (Hrsg.), Prophetie und Psalmen: Festschrift für Klaus Seybold zum 65. Geburtstag (Alter Orient und Altes Testament 280), Münster 2001, 31-59.

64. «König, fürchte dich nicht!»: Neuassyrische Prophetie im 7. Jahrhundert v. Chr., Orientalia NS 71 (2002) 1-54.

III. Lexikonartikel

65. Lexikon der Alten Welt, Zürich 1965 (*Neudruck* Zürich – München 1990): Gerrha (1062); Pella. 2 (2243f.); Philadelphia (2289); Philister (2296f.); Ptolemais. 2 (2480f.); Skythopolis (2821f.).

66. H. HAAG (Hrsg.), Bibel-Lexikon, Einsiedeln – Zürich – Köln [2]1968: Ostraka (1277-1280); Philister (1379-1382); Stier (1647f.).

67. E. JENNI & C. WESTERMANN (Hrsg.), Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, Bd. II, München – Zürich 1976: שַׁדַּי *Šaddaj* (Gottesname) (873-881).

68. The Interpreter's Dictionary of the Bible: An Illustrated Encyclopedia Identifying and Explaining all Proper Names and Significant Terms and Subjects in the Holy Scripture, including the Apocrypha. With Attention to Archaeological Discoveries and Researches into the Life and Faith of Ancient Times. Supplementary Volume, Nashville, TN, 1976: Canaan, Conquest and Settlement of (125-130).

69. K. GALLING (Hrsg.), Biblisches Reallexikon (Handbuch zum Alten Testament I 1), Tübingen [2]1977: Bergbau (42-44); Jericho [mit H. WEIPPERT] (152-157); Kalender und Zeitrechnung (165-168); Metall und Metallbearbeitung (219-224); Salz (264f.); Sarkophag, Urne, Ossuar (269-276); Schwefel (292f.).

70. Theologische Realenzyklopädie, Berlin – New York: Albright, William Foxwell (1891-1971) (Bd. II [1978], 193-195); Alt, Albrecht (1883-1956) (Bd. II [1978], 303-305); Edom und Israel (Bd. IX [1982], 291-299).

71. Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie. Begründet von E. EBELING und B. MEISSNER, fortgeführt von E. WEIDNER und W. VON SODEN, herausgegeben von D. O. EDZARD..., Berlin – New York: Isamme' (Bd. V [1976-80], 172f.); Israel und Juda (Bd. V [1976-80], 200-208); Jahwe (Bd. V [1976-80], 246-253; *umgestalteter Neudruck* in: Jahwe und die anderen Götter [oben Nr. 5], 35-44); Jehojakin (Bd. V [1976-80], 274f.); Jehoram (Bd. V [1976-80], 275); Jehu (Bd. V [1976-80], 275f.); Kamāš-ḫaltā (Bd. V [1976-80], 328); Kammūsu-nadbi (Bd. V [1976-80], 335f.); Kanaan (Bd. V [1976-80], 352-355); Karakku (Bd. V [1976-80], 405); Kedorlaomer (Bd. V [1976-80], 543f.); Kreta. A. Philologisch (Bd. VI [1980-83], 225-230); Lachis. A. Philologisch (Bd. VI [1980-83], 412f.); Laj(a)lê (Bd. VI [1980-83], 436); Laribda (Bd. VI [1980-83], 495); Libanon (Bd. VI [1980-83], 641-650); Manasse (Bd. VII [1987-90], 332f.); Miniḫimmu (Bd. VIII [1993-97], 215f.); Mitinti (Bd. VIII [1993-97], 283f.); Moab (Bd. VIII [1993-97], 318-325); Naḫalmuṣur (Bd. IX [1998-2001], 81f.); Namḫānu, Nuḫānu (Bd. IX [1998-2001], 134); [d]NIN.GAL/Nikkal. A. III. In Ägypten und Syrien (Bd. IX [1998-2001], 357-359.

72. M. GÖRG & B. LANG (Hrsg.), Neues Bibel-Lexikon, Einsiedeln – Solothurn – Düsseldorf: Königtum (1) (Bd. IX [1994], 513-516.519f.).

IV. Rezensionen

73. J. AISTLEITNER, Wörterbuch der ugaritischen Sprache, hrsg. v. O. EISSFELDT (Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Phil.-hist. Kl., 106:3), Berlin 1963, Göttingische Gelehrte Anzeigen 216 (1964) 182-195.

74. Göttingen vor 200 Jahren: Neue Broschüre über alte Universitätsstadt [*Anzeige von:* Denkwürdiges und Merkwürdiges aus Johann Stephan Pütters «Versuch einer academischen Gelehrten-Geschichte von der Georg-Augustus-Universität zu Göttingen», Göttingen 1765. Ausgewählt und mit Anmerkungen versehen von F. ELLERMEIER, Herzberg 1966], Göttinger Tageblatt 79:17 (20.1.1967) 6.

75. T. DOTHAN, *Ha-Pəlištīm wə-tarbūtām ha-ḥomrīt* (The Philistines and their Material Culture), Jerusalem 1967, Göttingische Gelehrte Anzeigen 223 (1971) 1-20.

76. A. ALT, Grundfragen der Geschichte des Volkes Israel: Eine Auswahl aus den «Kleinen Schriften», hrsg. v. S. HERRMANN, München 1970, Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 87 (1971) 98f.

77. Abraham der Hebräer? Bemerkungen zu W. F. Albrights Deutung der Väter Israels [*Rezensionsartikel über:* W. F. ALBRIGHT, Yahweh and the Gods of Canaan: A Historical Analysis of Two Contrasting Faiths (School of Oriental and African Studies, University of London, Jordan Lectures in Comparative Religion 7), London 1968], Biblica 52 (1971) 407-432.

78. S. PARPOLA, Neo-Assyrian Toponyms. Programming and computer printing by K. KOSKENNIEMI (Alter Orient und Altes Testament 6), Kevelaer – Neukirchen-Vluyn 1970, Göttingische Gelehrte Anzeigen 224 (1972) 150-161.

79. P. W. LAPP, Biblical Archaeology and History, New York – Cleveland 1969, Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 88 (1972) 204f.

80. A. MALAMAT, *Məqōrōt lə-tōlədōt Yiśrā'ēl wə-'arṣō bi-tqūfat ha-Miqrā: hā-'elef ha-šēnī li(-fnē) s(əfīrat) ha-N(ōṣərīm)* (Sources for Early Biblical History: The Second Millennium. In Hebrew Translation), Jerusalem ²1970, Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 88 (1972) 206-209.

81. G. BUCCELLATI, Cities and Nations of Ancient Syria: An Essay on Political Institutions with Special Reference to the Israelite Kingdoms (Studi Semitici 26), Rom 1967, Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 89 (1973) 84-96.

82. A. HAMBURGER, Gems from Caesarea Maritima (ʿAtiqot, English Series 4), Jerusalem 1968, Orientalistische Literaturzeitung 68 (1973) 256-258.

83. TH. WILLI, Die Chronik als Auslegung: Untersuchung zur literarischen Gestaltung der historischen Überlieferung Israels (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 106), Göttingen 1972, Theologische Zeitschrift 30 (1974) 109f.

84. Semitische Nomaden des zweiten Jahrtausends: Über die *Š3św* der ägyptischen Quellen [*Rezensionsartikel über:* R.GIVEON, Les bédouins Shosou des documents égyptiens (Documenta et Monumenta Orientis Antiqui 18), Leiden 1971], Biblica 55 (1974) 265-280. 427-433.

85. SH. YEIVIN, The Israelite Conquest of Palestine (Uitgaven van het Nederlands Historisch-Archeologisch Instituut te Istanbul 27), Istanbul 1971, Bibliotheca Orientalis 31 (1974 [1975]) 296-299.

86. W. ZIMMERLI, Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie: Gesammelte Aufsätze II (Theologische Bücherei 51), München 1974, Theologische Zeitschrift 31 (1975) 175.

87. A. MALAMAT, *Mivḥar te'ūdōt Mārī bə-ta'tīq 'akkādī wə-targūm 'ivrī* (A Collection of Mari Documents in Akkadian Transcription and Hebrew Translation), Jerusalem ³1973; ders., *Mārī wə-ha-Miqrā: Qōveṣ me'ĕmārīm* (Mari and The Bible: A Collection of Studies), Jerusalem 1973, Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 91 (1975) 89f.

88. Studies on the Ancient Palestinian World Presented to Professor F. V. Winnett on the occasion of his retirement 1 July 1971. Ed. by J. W. WEVERS and D. B. REDFORD (Toronto Semitic Texts and Studies 2), Toronto – Buffalo 1972; Wort und Geschichte: Festschrift für K. Elliger zum 70. Geburtstag. Hrsg. v. H. GESE und H. P. RÜGER (Alter Orient und Altes Testament 18), Kevelaer – Neukirchen-Vluyn 1973, Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 91 (1975) 93-98.

89. P. D. MILLER, JR., The Divine Warrior in Early Israel (Harvard Semitic Monographs 5), Cambridge, MA, 1973, Biblica 57 (1976) 126-132.

90. A. F. CAMPBELL, The Ark Narrative (1 Sam 4-6; 2 Sam 6): A form-critical and traditio-historical Study (SBL Dissertation Series 16), Missoula, MO, 1975, Theologische Literaturzeitung 101 (1976) 575-577.

91. O. MASSON & M. SZNYCER, Recherches sur les Phéniciens à Chypre (Centre de Recherches d'Histoire et de Philosophie de la IVᵉ Section de l'École Pratique des Hautes Études, II. Hautes Études orientales 3), Genf – Paris 1972, Orientalistische Literaturzeitung 72 (1977) 464-468.

92. Ein neuer Kommentar zu Ruth [*Rezensionsartikel über:* E. F. CAMPBELL, JR., Ruth: A New Translation with Introduction, Notes, and Commentary (The Anchor Bible 7), Garden City, NY, 1975], Biblica 59 (1978) 268-273.

93. E. OTTO, Das Mazzotfest in Gilgal (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament VI 7 = 107), Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1975, Theologische Literaturzeitung 104 (1979) 38-41.

94. *'Attīqōt sidrā 'ivrīt/* 'Atiqot, Hebrew Series (with English summaries) 7, Jerusalem 1974, Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 95 (1979) 111-114.

95. A. STROBEL, Der spätbronzezeitliche Seevölkersturm: Ein Forschungsüberblick mit Folgerungen zur biblischen Exodusthematik (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 145), Berlin – New York 1976, Theologische Zeitschrift 35 (1977) 305f.

96. K. M. KENYON, Digging up Jerusalem, London/Tonbridge 1974, Bibliotheca Orientalis 36 (1979 [1980]) 222-228.

97. C. HOUTMAN, Inleiding in de Pentateuch: Een beschrijving van de geschiedenis van het onderzoek naar het ontstaan en de compositie van de eerste vijf boeken van het Oude

Testament met een terugblik en een evaluatie, Kampen 1980, Nederlands Theologisch Tijdschrift 35 (1981) 233f.

98. T. N. D. METTINGER, A Farewell to the Servant Songs: A Critical Examination of an Exegetical Axiom (Scripta Minora Regiae Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis / Studier utgivna av Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund 1982-1983:3), Lund 1983, Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 100 (1984) 186f.

99. Veröffentlichungen von José María Blázquez Martínez [*Rezensionsartikel über:* Historia de España Antigua, Bd. I. Protohistoria, (por) F. J. LOMAS, F. PRESEDO, J. M. BLÁZQUEZ & J. FERNÁNDEZ NIETO, Madrid 1980/[2]1983; J. M. BLÁZQUEZ MARTÍNEZ & J. VALIENTE MALLA, Cástulo III (Excavaciones en España [117]), Madrid 1981); Las raíces clásicas de la cultura ibérica: Estado de la cuestión. Últimas aportaciones, Archivo Español de Arqueologia 52 (1979), 141-174], Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 100 (1984) 193-197.

100. O. BOROWSKI, Agriculture in Iron Age Israel, Winona Lake, IN, 1987; D. C. HOPKINS, The Highlands of Canaan: Agricultural Life in the Early Iron Age (The Social World of Biblical Antiquity Series 3), Sheffield 1985, Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 104 (1988) 163-167 [mit H. WEIPPERT].

101. J. M. MILLER (Hrsg.), Archaeological Survey of the Kerak Plateau conducted during 1978-1982 under the direction of J. M. Miller and J. M. Pinkerton (ASOR Archaeological Reports 1), Atlanta, GA, 1991, Bibliotheca Orientalis 51 (1994) 449-456 [mit H. WEIPPERT].

102. W. DIETRICH & M. A. KLOPFENSTEIN (Hrsg.), Ein Gott allein? YHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte (Orbis Biblicus et Orientalis 139), Freiburg Schweiz – Göttingen 1994, Theologische Literaturzeitung 122 (1997) 1109-1112.

103. D. JERICKE, Die Landnahme im Negev: Protoisraelitische Gruppen im Süden Palästinas. Eine archäologische und exegetische Studie (Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins 20), Wiesbaden 1997, Shofar: an Interdisciplinary Journal of Jewish Studies 18:3 (2000) 133-136.

104. C. WEBER, Altes Testament und völkische Frage: Der biblische Volksbegriff in der alttestamentlichen Wissenschaft der nationalsozialistischen Zeit, dargestellt am Beispiel von Johannes Hempel (Forschungen zum Alten Testament 38), Tübingen 2000, Orientalistische Literaturzeitung 96 (2001) 547-552.

105. D. T. ARIEL (Hrsg.), Excavations at the City of David 1978-1985 Directed by Yigal Shiloh, VI. Inscriptions (by D. T. ARIEL, B. BRANDL, J. M. CAHILL, J. NAVEH, Y. SHOHAM) (Qedem 41), Jerusalem 2000, Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 118 (2002) 92-98.

V. Würdigungen, Nachrufe

106. Arnulf Kuschke, Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 98 (1982) 3f. [mit S. MITTMANN].

107. Claus Westermann zum 75. Geburtstag, Rhein-Neckar-Zeitung (Heidelberg) 6./7.10. 1984, 8. – *Auch in:* Ruperta Carola 36 H. 71 (1984 [1985]) 160.

108. Hans Walter Wolff 75 Jahre, Rhein-Neckar-Zeitung (Heidelberg) 17.12.1986, 8. – *Auch in:* Ruperto Carola 39 H. 76 (1987) 156f.; Aufbruch: Evangelische Kirchenzeitung für Baden 23:1 (4.1.1987) 8 (*unter dem Titel:* «Wissenschaftliche Arbeit und kirchliches Engagement: Professor Hans Walter Wolff wurde 75»).

109. Kurt Galling 8.1.1900-12.7.1987, Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 104 (1988) 190-194.

110. Hans Walter Wolff zum Gedächtnis, Rhein-Neckar-Zeitung (Heidelberg) 30.10./ 1.11.1993, 7.

111. Zum Geleit: De milliario Herberto Donner sexaginta quinque complenti annos dicato, in: M. WEIPPERT & S. TIMM (Hrsg.), Meilenstein: Festgabe für Herbert Donner zum 16. Februar 1995 (Ägypten und Altes Testament 30), Wiesbaden 1995, vf. [mit M.GÖRG & S. TIMM].

112. Ein Pionier der palästinischen und der «biblischen» Archäologie in Deutschland: Zum Tod von Arnulf Kuschke, Antike Welt 27 (1996) 68f. [mit H.WEIPPERT].

6. *Herausgebertätigkeit*

113. K. KENYON, Archäologie im Heiligen Land, Neukirchen 1967 [redaktionelle Überarbeitung].

114. Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins: 1974-93 [1974 mit A. KUSCHKE & S. MITTMANN, 1975-93 mit S. MITTMANN].

115. Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins, Wiesbaden [mit S. MITTMANN]: 1975-93.

116. A. CARMEL, Geschichte Haifas in der türkischen Zeit 1516-1918 (Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins [3]), Wiesbaden 1975 [Redaktion].

117. Studies in the History (and Culture) of the Ancient Near East, Leiden – New York – Köln: 1982-99 [1994-99 mit B. HALPERN].

118. Meilenstein: Festgabe für Herbert Donner zum 16. Februar 1995 (Ägypten und Altes Testament 30), Wiesbaden 1995 [mit S. TIMM].

119. Culture and History of the Ancient Near East, Leiden – Boston – Köln: 1999- [mit B. HALPERN, TH. P. J. VAN DEN HOUT & I. WINTER].

Indices

Philippe Guillaume,
René Schurte

Biblical References

Genesis

Exodus

Leviticus

Numbers

Deuteronomy

Joshua

Judges

Names

Modern Authors

Bd. 25/1a MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band Ia. Der syrische Text der Edition in Estrangela Faksimile des griechischen Papyrus Bodmer XI. 68 Seiten. 1980.

Bd. 25/2 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band II. Vollständige Wortkonkordanz zur handschriftlichen, griechischen, koptischen, lateinischen und syrischen Überlieferung der Oden Salomos. Mit einem Faksimile des Kodex N. XVI–201 Seiten. 1979.

Bd. 25/3 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band III. XXXIV–478 Seiten. 1986.

Bd. 25/4 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band IV. XII–284 Seiten. 1998.

Bd. 46 ERIK HORNUNG: *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh.* Eine Ätiologie des Unvollkommenen. Unter Mitarbeit von Andreas Brodbeck, Hermann Schlögl und Elisabeth Staehelin und mit einem Beitrag von Gerhard Fecht. XII–129 Seiten, 10 Abbildungen. 1991. Dritte Auflage.

Bd. 50/1 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament.* 1. Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 812 pages. 1982.

Bd. 50/2 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament.* 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 1112 pages. 1986.

Bd. 50/3 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament.* Tome 3. Ezéchiel, Daniel et les 12 Prophètes. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger †, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 1424 pages. 1992.

Bd. 53 URS WINTER: *Frau und Göttin.* Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt. XVIII–928 Seiten, 520 Abbildungen.1983. 2. Auflage 1987. Mit einem Nachwort zur 2. Auflage.

Bd. 55 PETER FREI / KLAUS KOCH: *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich.* 352 Seiten, 17 Abbildungen. 1996. Zweite, bearbeitete und erweiterte Auflage.

Bd. 67 OTHMAR KEEL / SILVIA SCHROER: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel.* Band I. 115 Seiten, 103 Abbildungen. 1985.

Bd. 71 HANS-PETER MATHYS: *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst.* Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18). XII–204 Seiten. 1986. 2. verbesserte Auflage 1990.

Bd. 85 ECKART OTTO: *Rechtsgeschichte der Redaktionen im Kodex Ešnunna und im «Bundesbuch».* Eine redaktionsgeschichtliche und rechtsvergleichende Studie zu altbabylonischen und altisraelitischen Rechtsüberlieferungen. 220 Seiten. 1989.

Bd. 86 ANDRZEJ NIWIŃSKI: *Studies on the Illustrated Theban Funerary Papyri of the 11th and 10th Centuries B.C.* 488 pages, 80 plates. 1989.

Bd. 87 URSULA SEIDL: *Die babylonischen Kudurru-Reliefs.* Symbole mesopotamischer Gottheiten. 236 Seiten, 33 Tafeln und 2 Tabellen. 1989.

Bd. 88 OTHMAR KEEL / HILDI KEEL-LEU / SILVIA SCHROER: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel.* Band II. 364 Seiten, 652 Abbildungen. 1989.

Bd. 89 FRIEDRICH ABITZ: *Baugeschichte und Dekoration des Grabes Ramses' VI.* 202 Seiten, 39 Abbildungen. 1989.

Bd. 90 JOSEPH HENNINGER SVD: *Arabica varia.* Aufsätze zur Kulturgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete. Contributions à l'histoire culturelle de l'Arabie et de ses régions limitrophes. 504 pages. 1989.

Bd. 91 GEORG FISCHER: *Jahwe unser Gott.* Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Ex. 3–4). 276 Seiten. 1989.

Bd. 92 MARK A. O'BRIEN: *The Deuteronomistic History Hypothesis.* A Reassessment. 340 pages. 1989.

Bd. 93 WALTER BEYERLIN: *Reflexe der Amosvisionen im Jeremiabuch.* 120 Seiten. 1989.

Bd. 94 ENZO CORTESE: *Josua 13–21.* Ein priesterschriftlicher Abschnitt im deuteronomistischen Geschichtswerk. 136 Seiten. 1990.

Bd. 96 ANDRÉ WIESE: *Zum Bild des Königs auf ägyptischen Siegelamuletten.* 264 Seiten mit zahlreichen Abbildungen im Text und 32 Tafeln. 1990.

Bd. 97 WOLFGANG ZWICKEL: *Räucherkult und Räuchergeräte.* Exegetische und archäologische Studien zum Räucheropfer im Alten Testament. 372 Seiten. Mit zahlreichen Abbildungen im Text. 1990.

Bd. 98 AARON SCHART: *Mose und Israel im Konflikt.* Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählungen. 296 Seiten. 1990.

Bd. 99 THOMAS RÖMER: *Israels Väter.* Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition. 664 Seiten. 1990.

Bd. 100 OTHMAR KEEL / MENAKHEM SHUVAL / CHRISTOPH UEHLINGER: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina / Israel* Band III. Die Frühe Eisenzeit. Ein Workshop. XIV–456 Seiten. Mit zahlreichen Abbildungen im Text und 22 Tafeln. 1990.

Bd. 101 CHRISTOPH UEHLINGER: *Weltreich und «eine Rede».* Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung (Gen 11,1–9). XVI–654 Seiten. 1990.

Bd. 103 ADRIAN SCHENKER: *Text und Sinn im Alten Testament.* Textgeschichtliche und bibeltheologische Studien. VIII–312 Seiten. 1991.

Bd. 104 DANIEL BODI: *The Book of Ezekiel and the Poem of Erra.* IV–332 pages. 1991.

Bd. 105 YUICHI OSUMI: *Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b–23,33.* XII–284 Seiten. 1991.

Bd. 106 RUDOLF WERNER: *Kleine Einführung ins Hieroglyphen-Luwische.* XII–112 Seiten. 1991.

Bd. 107 THOMAS STAUBLI: *Das Image der Nomaden im Alten Israel und in der Ikonographie seiner sesshaften Nachbarn.* XII–408 Seiten. 145 Abb. und 3 Falttafeln. 1991.

Bd. 108 MOSHÉ ANBAR: *Les tribus amurrites de Mari.* VIII–256 pages. 1991.

Bd. 109 GÉRARD J. NORTON / STEPHEN PISANO (eds.): *Tradition of the Text.* Studies offered to Dominique Barthélemy in Celebration of his 70th Birthday. 336 pages. 1991.

Bd. 110 HILDI KEEL-LEU: *Vorderasiatische Stempelsiegel.* Die Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz. 180 Seiten. 24 Tafeln. 1991.

Bd. 111 NORBERT LOHFINK: *Die Väter Israels im Deuteronomium.* Mit einer Stellungnahme von Thomas Römer. 152 Seiten. 1991.

Bd. 112 EDMUND HERMSEN: *Die zwei Wege des Jenseits.* Das altägyptische Zweiwegebuch und seine Topographie. XII–282 Seiten, 1 mehrfarbige und 19 Schwarz-Weiss-Abbildungen.

Bd. 113 CHARLES MAYSTRE: *Les grands prêtres de Ptah de Memphis.* XIV–474 pages, 2 planches. 1992.

Bd. 114 THOMAS SCHNEIDER: *Asiatische Personennamen in ägyptischen Quellen des Neuen Reiches.* 480 Seiten. 1992.

Bd. 115 ECKHARD VON NORDHEIM: *Die Selbstbehauptung Israels in der Welt des Alten Orients.* Religionsgeschichtlicher Vergleich anhand von Gen 15/22/28, dem Aufenthalt Israels in Ägypten, 2 Sam 7, 1 Kön 19 und Psalm 104. 240 Seiten. 1992.

Bd. 116 DONALD M. MATTHEWS: *The Kassite Glyptic of Nippur.* 208 pages, 210 figures. 1992.

Bd. 117 FIONA V. RICHARDS: *Scarab Seals from a Middle to Late Bronze Age Tomb at Pella in Jordan.* XII–152 pages, 16 plates. 1992.

Bd. 118 YOHANAN GOLDMAN: *Prophétie et royauté au retour de l'exil.* Les origines littéraires de la forme massorétique du livre de Jérémie. XIV–270 pages. 1992.

Bd. 119 THOMAS M. KRAPF: *Die Priesterschrift und die vorexilische Zeit.* Yehezkel Kaufmanns vernachlässigter Beitrag zur Geschichte der biblischen Religion. XX–364 Seiten. 1992.

Bd. 120 MIRIAM LICHTHEIM: *Maat in Egyptian Autobiographies and Related Studies.* 236 pages, 8 plates. 1992.

Bd. 121 ULRICH HÜBNER: *Spiele und Spielzeug im antiken Palästina.* 256 Seiten. 58 Abbildungen. 1992.

Bd. 122 OTHMAR KEEL: *Das Recht der Bilder, gesehen zu werden.* Drei Fallstudien zur Methode der Interpretation altorientalischer Bilder. 332 Seiten, 286 Abbildungen. 1992.

Bd. 123 WOLFGANG ZWICKEL (Hrsg.): *Biblische Welten.* Festschrift für Martin Metzger zu seinem 65. Geburtstag. 268 Seiten, 19 Abbildungen. 1993.

Bd. 125 BENJAMIN SASS / CHRISTOPH UEHLINGER (eds.): *Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals.* Proceedings of a symposium held in Fribourg on April 17–20, 1991. 368 pages, 532 illustrations. 1993.

Bd. 126 RÜDIGER BARTELMUS / THOMAS KRÜGER / HELMUT UTZSCHNEIDER (Hrsg.): *Konsequente Traditionsgeschichte.* Festschrift für Klaus Baltzer zum 65. Geburtstag. 418 Seiten. 1993.

Bd. 127 ASKOLD I. IVANTCHIK: *Les Cimmériens au Proche-Orient.* 336 pages. 1993.

Bd. 128 JENS VOSS: *Die Menora.* Gestalt und Funktion des Leuchters im Tempel zu Jerusalem. 124 Seiten. 1993.

Bd. 129 BERND JANOWSKI / KLAUS KOCH / GERNOT WILHELM (Hrsg.): *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament.* Internationales Symposion Hamburg 17.–21. März 1990. 572 Seiten. 1993.

Bd. 130 NILI SHUPAK: *Where can Wisdom be found?* The Sage's Language in the Bible and in Ancient Egyptian Literature. XXXII–516 pages. 1993.

Bd. 131 WALTER BURKERT / FRITZ STOLZ (Hrsg.): *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich.* 134 Seiten. 1994.

Bd. 132 HANS-PETER MATHYS: *Dichter und Beter.* Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit. 392 Seiten. 1994.

Bd. 133 REINHARD G. LEHMANN: *Friedrich Delitzsch und der Babel-Bibel-Streit.* 472 Seiten, 13 Tafeln. 1994.

Bd. 135 OTHMAR KEEL: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel.* Band IV. Mit Registern zu den Bänden I–IV. XII–340 Seiten mit Abbildungen, 24 Seiten Tafeln. 1994.

Bd. 136 HERMANN-JOSEF STIPP: *Das masoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches.* Textgeschichtlicher Rang, Eigenarten, Triebkräfte. VII–196 Seiten. 1994.

Bd. 137 PETER ESCHWEILER: *Bildzauber im alten Ägypten.* Die Verwendung von Bildern und Gegenständen in magischen Handlungen nach den Texten des Mittleren und Neuen Reiches. X–380 Seiten, 28 Seiten Tafeln. 1994.

Bd. 138 CHRISTIAN HERRMANN: *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel.* Mit einem Ausblick auf ihre Rezeption durch das Alte Testament. XXIV–1000 Seiten, 70 Seiten Bildtafeln. 1994.

Bd. 140 IZAK CORNELIUS: *The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Baʿal.* Late Bronze and Iron Age I Periods (c 1500–1000 BCE). XII–326 pages with illustrations, 56 plates. 1994.

Bd. 141 JOACHIM FRIEDRICH QUACK: *Die Lehren des Ani.* Ein neuägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld. X–344 Seiten, 2 Bildtafeln. 1994.

Bd. 142 ORLY GOLDWASSER: *From Icon to Metaphor.* Studies in the Semiotics of the Hieroglyphs. X–194 pages. 1995.

Bd. 143 KLAUS BIEBERSTEIN: *Josua-Jordan-Jericho.* Archäologie, Geschichte und Theologie der Landnahmeerzählungen Josua 1–6. XII–494 Seiten. 1995.

Bd. 144 CHRISTL MAIER: *Die «fremde Frau» in Proverbien 1–9.* Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie. XII–304 Seiten. 1995.

Bd. 145 HANS ULRICH STEYMANS: *Deuteronomium 28 und die* adê *zur Thronfolgeregelung Asarhaddons.* Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel. XII–436 Seiten. 1995.

Bd. 146 FRIEDRICH ABITZ: *Pharao als Gott in den Unterweltsbüchern des Neuen Reiches.* VIII–228 Seiten. 1995.

Bd. 147 GILLES ROULIN: *Le Livre de la Nuit. Une composition égyptienne de l'au-delà.* Ire partie: traduction et commentaire. XX–420 pages. IIe partie: copie synoptique. X–169 pages, 21 planches. 1996.

Bd. 148 MANUEL BACHMANN: *Die strukturalistische Artefakt- und Kunstanalyse.* Exposition der Grundlagen anhand der vorderorientalischen, ägyptischen und griechischen Kunst. 88 Seiten mit 40 Abbildungen. 1996.

Bd. 150 ELISABETH STAEHELIN / BERTRAND JAEGER (Hrsg.): *Ägypten-Bilder.* Akten des «Symposions zur Ägypten-Rezeption», Augst bei Basel, vom 9.–11. September 1993. 384 Seiten Text, 108 Seiten mit Abbildungen. 1997.

Bd. 151 DAVID A.WARBURTON: *State and Economy in Ancient Egypt.* Fiscal Vocabulary of the New Kingdom. 392 pages. 1996.

Bd. 152 FRANÇOIS ROSSIER SM: *L'intercession entre les hommes dans la Bible hébraïque.* L'intercession entre les hommes aux origines de l'intercession auprès de Dieu. 408 pages. 1996.

Bd. 153 REINHARD GREGOR KRATZ / THOMAS KRÜGER (Hrsg.): *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld.* Ein Symposion aus Anlass des 60. Geburtstags von Odil Hannes Steck. 148 Seiten. 1997.

Bd. 154 ERICH BOSSHARD-NEPUSTIL: *Rezeptionen von Jesaja 1–39 im Zwölfprophetenbuch.* Untersuchungen zur literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit. XIV–534 Seiten. 1997.

Bd. 155 MIRIAM LICHTHEIM: *Moral Values in Ancient Egypt.* 136 pages. 1997.

Bd. 156 ANDREAS WAGNER (Hrsg.): *Studien zur hebräischen Grammatik.* VIII–212 Seiten. 1997.

Bd. 157 OLIVIER ARTUS: *Etudes sur le livre des Nombres.* Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1–20,13. X–310 pages. 1997.

Bd. 158 DIETER BÖHLER: *Die heilige Stadt in Esdras* α *und Esra-Nehemia.* Zwei Konzeptionen der Wiederherstellung Israels. XIV–464 Seiten. 1997.

Bd. 159 WOLFGANG OSWALD: *Israel am Gottesberg.* Eine Untersuchung zur Literargeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19–24 und deren historischem Hintergrund. X–300 Seiten. 1998.

Bd. 175 CHRISTOPH UEHLINGER (ed.): *Images as media* – Sources for the cultural history of the Near East and the Eastern Mediterranean (Ist millennium BCE). Proceedings of an international symposium held in Fribourg on November 25-29, 1997. XXXII–424 pages with 178 figures, 60 plates. 2000.

Bd. 176 ALBERT DE PURY/THOMAS RÖMER (Hrsg.): *Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids.* Neue Einsichten und Anfragen. 212 Seiten. 2000.

Bd. 177 JÜRG EGGLER: *Influences and Traditions Underlying the Vision of Daniel 7:2-14.* The Research History from the End of the 19th Century to the Present. VIII-156 pages. 2000.

Bd. 178 OTHMAR KEEL / URS STAUB: *Hellenismus und Judentum.* Vier Studien zu Daniel 7 und zur Religionsnot unter Antiochus IV. XII–164 Seiten. 2000.

Bd. 179 YOHANAN GOLDMAN / CHRISTOPH UEHLINGER (éds.): *La double transmission du texte biblique.* Etudes d'histoire du texte offertes en hommage à Adrian Schenker. VI–130 pages. 2001.

Bd. 180 UTA ZWINGENBERGER: *Dorfkultur der frühen Eisenzeit in Mittelpalästina.* XX–612 Seiten. 2001.

Bd. 181 HUBERT TITA: *Gelübde als Bekenntnis.* Eine Studie zu den Gelübden im Alten Testament. XVI–272 Seiten. 2001.

Bd. 182 KATE BOSSE-GRIFFITHS: *Amarna Studies, and other selected papers.* Edited by J. Gwyn Griffiths. 264 pages. 2001.

Bd. 183 TITUS REINMUTH: *Der Bericht Nehemias.* Zur literarischen Eigenart, traditionsgeschichtlichen Prägung und innerbiblischen Rezeption des Ich-Berichts Nehemias. XIV–402 Seiten. 2002.

Bd. 184 CHRISTIAN HERRMANN: *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel II.* XII–188 Seiten und 36 Seiten Abbildungen. 2002.

Bd. 185 SILKE ROTH: *Gebieterin aller Länder.* Die Rolle der königlichen Frauen in der fiktiven und realen Aussenpolitik des ägyptischen Neuen Reiches. XII–184 Seiten. 2002.

Weitere Informationen zur Reihe OBO: www.unifr.ch/bif/obo/obo.html

«*Die 1973 gestartete Reihe* Orbis Biblicus et Orientalis *hat seitdem eine so beachtliche Zahl von wertvollen Studien zur biblischen, insbesondere alttestamentlichen Religion und ihrer altorientalischen Umwelt veröffentlicht, wie sie international keine andere Reihe aufzuweisen hat.*»

Klaus Koch, Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft, 2002.

UNIVERSITÄTSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ
ÉDITIONS UNIVERSITAIRES FRIBOURG SUISSE

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS, SERIES ARCHAEOLOGICA

Bd. 1 JACQUES BRIEND / JEAN-BAPTISTE HUMBERT (Ed.): *Tell Keisan (1971–1976), une cité phénicienne en Galilée.* 392 pages, 142 planches. 1980.

Bd. 2 BERTRAND JAEGER: *Essai de classification et datation des scarabées Menkhéperrê.* 455 pages avec 1007 illustrations, 26 planches avec 443 figures. 1982.

Bd. 3 RAPHAEL GIVEON: *Egyptian Scarabs from Western Asia from the Collections of the British Museum.* 202 pages, 457 figures. 1985.

Bd. 4 SEYYARE EICHLER / MARKUS WÄFLER: *Tall al-Ḥamīdīya 1.* Vorbericht 1984. 360 Seiten, 104 Tafeln, 4 Seiten Illustrationen, 4 Faltpläne, 1 vierfarbige Tafel. 1985.

Bd. 5 CLAUDIA MÜLLER-WINKLER: *Die ägyptischen Objekt-Amulette.* Mit Publikation der Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz, ehemals Sammlung Fouad S. Matouk. 590 Seiten, 40 Tafeln. 1987.

Bd. 6 SEYYARE EICHLER / MARKUS WÄFLER / DAVID WARBURTON: *Tall al-Ḥamīdīya 2.* Symposium Recent Excavations in the Upper Khabur Region. 492 Seiten, 20 Seiten Illustrationen, 2 Falttafeln, 1 vierfarbige Tafel. 1990.

Bd. 7 HERMANN A. SCHLÖGL / ANDREAS BRODBECK: *Ägyptische Totenfiguren aus öffentlichen und privaten Sammlungen der Schweiz.* 356 Seiten mit 1041 Photos. 1990.

Bd. 8 DONALD M. MATTHEWS: *Principles of composition in Near Eastern glyptic of the later second millennium B.C.* 176 pages, 39 pages with drawings, 14 plates. 1990.

Bd. 9 CLAUDE DOUMET: *Sceaux et cylindres orientaux: la collection Chiha.* Préface de Pierre Amiet. 220 pages, 24 pages d'illustrations. 1992.

Bd. 10 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel.* Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Einleitung. 376 Seiten mit 603 Abbildungen im Text. 1995.

Bd. 11 BEATRICE TEISSIER: *Egyptian Iconography on Syro-Palestinian Cylinder Seals of the Middle Bronze Age.* XII–224 pages with numerous illustrations, 5 plates. 1996.

Bd. 12 ANDRÉ B. WIESE: *Die Anfänge der ägyptischen Stempelsiegel-Amulette.* Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung zu den «Knopfsiegeln» und verwandten Objekten der 6. bis frühen 12. Dynastie. XXII–366 Seiten mit 1426 Abbildungen. 1996.

Bd. 13 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel.* Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band I. Von Tell Abu Farağ bis ʿAtlit. VIII–808 Seiten mit 375 Phototafeln. 1997.

Bd. 14 PIERRE AMIET / JACQUES BRIEND / LILIANE COURTOIS / JEAN-BERNARD DUMORTIER: *Tell el Farʿah.* Histoire, glyptique et céramologie. 100 pages. 1996.

Bd. 15 DONALD M. MATTHEWS: *The Early Glyptic of Tell Brak.* Cylinder Seals of Third Millennium Syria. XIV–312 pages, 59 plates. 1997.

Bd. 16 SHUA AMORAI-STARK: *Wolfe Family Collection of Near Eastern Prehistoric Stamp Seals.* 216 pages. 1998.

Bd. 17 OLEG BERLEV / SVETLANA HODJASH: *Catalogue of the Monuments of Ancient Egypt.* From the Museums of the Russian Federation, Ukraine, Bielorussia, Caucasus, Middle Asia and the Baltic States. XIV–336 pages, 208 plates. 1998.

Bd. 18 ASTRID NUNN: *Der figürliche Motivschatz Phöniziens, Syriens und Transjordaniens vom 6. bis zum 4. Jahrhundert v. Chr.* 280 Seiten und 92 Seiten Illustrationen. 2000.

Bd. 19 ANDREA M. BIGNASCA: *I kernoi circolari in Oriente e in Occidente.* Strumenti di culto e immagini cosmiche. XII–328 Seiten, Tafeln und Karten inbegriffen. 2000.

Bd. 20 DOMINIQUE BEYER: *Emar IV. Les sceaux. Mission archéologique de Meskéné–Emar. Recherches au pays d'Aštata.* XXII–496 pages, 66 Planches. 2001.

Bd. 21 MARKUS WÄFLER: *Tall al-Ḥamīdīya 3.* Zur historischen Geographie von Idamaraṣ zu Zeit der Archive von Mari(2) und Šubat-enlil/Šeḫnā. Mit Beiträgen von Jimmy Brignoni und Henning Paul. 304 Seiten. 14 Karten. 2001.

UNIVERSITÄTSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ
ÉDITIONS UNIVERSITAIRES FRIBOURG SUISSE

Zusammenfassung

«Kein Land für sich allein» – dieser Erkenntnis hat Manfred Weippert in seiner wissenschaftlichen Arbeit Bahn gebrochen. Was für das Land gilt, trifft in noch höherem Masse für seine Bewohnerinnen und Bewohner, ihre Sprachen, Literaturen, materiellen Artefakte, Religionen, Sitten und Gebräuche zu. Kein Mensch ist eine Insel, noch weniger ein Land, eine ethnische Gruppe oder eine Religionsgemeinschaft. Schüler und Kollegen versuchen mit diesem Band und unter diesem Titel, den Dank abzustatten, den sie dem Lehrer schulden, und auf je ihre Weise über das Empfangene Rechenschaft abzulegen. Der Schwerpunkt der Beiträge liegt in der ersten Hälfte des 1. Jahrtausends v. Chr., einer Zeit präzedenzlosen Kulturaustauschs und tiefgreifender Reorganisation der politischen, ökonomischen und sozialen Verhältnisse in Syrien-Palästina im Gefolge der Expansion des assyrischen Grossreichs, deren religiös-intellektuelle Bewältigung im Zentrum und an der Peripherie auch die biblische Religion vielfältig beeinflusst hat.

Summary

«Not a land all by itself»: Manfred Weippert has exposed this conviction time and again in his scholarly research and his writings. What holds true for a land – and for Canaan/Israel/Palestine in particular – is even more fundamental with regard to peoples, their languages, literatures, material culture, customs and beliefs. Throughout this book, students and colleagues try to pay back their scholarly debt to Manfred Weippert by further inquiring into the history of the Levant. Most contributions focus on the first half of the Ist millennium BCE, a period that witnessed unprecedented cultural contact and a deep reorganisation of politics, economy and society in the wake of the neo-Assyrian empire. The intellectual response of Near Eastern scholars and scribes produced models and ideas whose imprint may be observed in Near Eastern texts, biblical literature and early Greek philosophy.